C

Ueber

den

Begriff und die letzten Gründe

des

Rechts.

Ein

historisch-kritisch-szientifischer Versuch

zur

Begründung

einer

philosophischen Rechtslehre

von

Georg Henrici

Doktor der Philosophie.

Zweiter und letzter Theil.

Zweite mit einem vollständigen Register vermehrte Ausgabe.

Hannover,

im Verlage der Helwing'schen Hof-Buchhandlung.

1822.

(5)

Ideen

zu einer

wissenschaftlichen Begründung

der

Rechtslehre.

Zweiter Theil.

II) *mit der positiven Annahme einer Moral.*

1) *aus der sinnlichen Natur des Menschen.*

Moralischer Sensualism.

a) *aus dem einfachsten, stärksten Grundtriebe der menschlichen Natur, aus dem Triebe nach eigner Glückseligkeit.*

Eudämonismus.

α) *aus einem rein empirischen (konsequenten) Eudämonism.*

Kein Philosoph hat den moralischen Sensualism jemals in einer gröfseren Ausdehnung vorgetragen, als Helvetius. *) Epikur steht als Moralphilosoph und als Vernunft-Verehrer um viele Stufen höher als er; selbst die Cyrenaiker und der berüchtigte Empiriker Hobbes müssen gegen ihn zurücktreten, wie-

*) De l'homme. Deutsch, Breslau, 1785. 2 B.

wohl der letzte ebenfalls nur in der Bewegung das Prinzip aller Kräfte und das Mittel aller Erkenntnifs in der Sinnlichkeit suchte. Nirgends erscheint die menschliche Intelligenz so tief als in den Ansichten des französischen Materialisten entwürdigt; fast zur Thierseele sinkt sie unter seinen profanen Händen hinab. Er hat den eudämonistischen Empirism so konzentrirt, man möchte sagen, so verdickt, dafs man von keinem Buche mit solchen unangenehmen Gefühlen, mit solcher Gleichgültigkeit gegen die edelsten Fähigkeiten, mit solcher Verachtung gegen die gepriesensten Handlungen des Menschen, als von der Lesung seiner Schriften aufsteht.

Er läfst dem Menschen nur zwei Haupt-Vermögen, welche eigentlich blofs passiver Art sind: zuerst, die Fähigkeit, verschiedene Eindrücke von den äufseren Gegenständen zu empfangen, physische Reizbarkeit (sensibilité physique); zweitens, das Vermögen, diese Eindrücke aufzubewahren, Gedächtnifs.

„Der Verstand ist ihm blofs die Gabe, die Ähnlichkeiten und Verschiedenheiten der Ge-

genstände zu bemerken; nur aus jenen beiden Vermögen oder vielmehr aus dem Interesse soll er entspringen, was der Mensch daran nimmt, seine Empfindungen unter einander zu vergleichen. Er kann daher im Grunde weiter nichts als das Resultat der verglichenen Empfindungen seyn.

„Die physische Reizbarkeit enthält den letzten Grund aller sogenannten geistigen und leidenschaftlichen Thätigkeit. Indem sie das Gefühl von Liebe zum Vergnügen und von Hafs gegen Schmerzen erzeugt, bildet sie durch diese beiden Empfindungen zugleich das, was man Selbstliebe nennt“.

„Als eine Folge des innigsten menschlichen Wesens, der physischen Reizbarkeit, läfst sich diese Empfindung von dem Menschen gar nicht trennen, ohne seine ganze Natur aufzuheben. Alle anderen Gefühle sind nur Modifikazionen derselben. Die grofse Verschiedenheit zwischen den menschlichen Charakteren läfst sich gerade am leichtesten nach diesem Systeme — aus der Verschiedenheit der Objekte, welche die physische Reizbarkeit affiziren, aus den Einflüssen der Erziehung,

des Klimas, der Regierung erklären. Selbstliebe bleibt auch hier die Grundlage jedes Charakters. Die höchste Feinheit wie die niedrigste Grobheit der Empfindungswerkzeuge, sogar die Abwesenheit mancher Sinne ändert nur die Äufserungen, nicht das Wesen derselben".

„Diese Grund-Empfindung erzeugt in allen Menschen die Liebe zur Gewalt, aus welcher bei allen wieder eine Menge anderer Begierden: Neid, Liebe zum Reichthume, zu Ehrenstellen, zum Ruhme, Ansehen, zur Gerechtigkeit, Tugend, Intoleranz, mit Einem Worte, alle die künstlichern Leidenschaften entspringen, welche durch die Verhältnisse der Gesellschaft motivirt sind. Es darf nicht befremden, wenn ich sogar die Tugend unter diese Empfindungen zähle. Der Begriff derselben ist zwar etwas schwankend, weil er sich eben sowohl auf gewisse Äufserungen des Heldenmuths als der Klugheit bezieht; gleichwohl bleibt Nutzbarkeit für die Gesellschaft immer ihr allgemeines Gepräge. Indem dieser Eifer für's allgemeine Beste aber dem Tugendhelden selbst Macht, Achtung und Ehre erwirbt, fällt

der Hauptvortheil desselben allemal auf das eigene Interesse zurück. Man rühmt sich freilich nicht selten, die Tugend nur um ihrer selbst willen zu lieben; aber den Thoren allein können diese pomphaften Ausdrücke täuschen. Der Mensch legt die Maske an, wenn er spricht; man mufs ihn bei seinen Handlungen fassen, wenn man ihn wahr beurtheilen will. Man gebe mir die scheinbar uneigennützigste Liebe zur Tugend; ich will ihr jedesmal ein wirkliches Interesse nachweisen. Was ist es, das den strengen Einsiedler nöthigt, zu fasten, sich zu geifseln, ewig zu beten? Nur Sehnsucht nach dem Paradiese und Furcht vor der Hölle. Selbst die Deciusse und Curtiusse weihten sich allein aus Eigennutz einem unvermeidlichen Tode; die edlen Römer starben nicht ganz; ihr Name dauerte in der Geschichte; sie standen in verehrten Bildsäulen da, unter den Errettern ihres Vaterlandes, und ihre Manen stiegen hinab zu der Wohnung glücklicher Schatten. Muhameds Anhänger eilten bei ihrer Todesverachtung, sich auf die Sophas zu strecken, neben den ewigen Jungfrauen, die niemanden als ihre

Liebhaber küssen und weifser sind als eingereihete Perlen. Auch das Urtheil der Welt stimmt mit meinem Systeme überein; sie nennt Tugend, was ihr nützlich scheint. Darum geht der glückliche Feldherr jedem grofsen Künstler vor, obgleich die Geschichte hundert Helden gegen Einen Raphael zählt. Man kann den Kodrus für einen Thoren erklären; Griechenland hat ihm Thränen und Kränze geweiht.“ *)

„Zur Erklärung des Daseyns oder Werthes der Tugend ein eignes moralisches Gefühl anzunehmen, ist in der That eben so sonderbar, als wenn man ein eignes algebraisches oder chemisches Gefühl annehmen wollte. Wozu bedarf es noch eines sechsten Sinnes, da die Sittlichkeit nichts weiter ist, als „die Wissenschaft von den Mitteln, welche die Menschen erfunden haben, um auf die möglichst glückliche Weise mit einander zu leben?““

---

*) Einige dieser letzten Gedanken sind aus Sturz's Schriften entlehnt, der die moralischen Grundsätze des Helvetius in seiner bekannten geistvollen Manier ausgehoben und kommentirt hat.

Überzeugt, dafs es unnöthig seyn würde, sich auf eine besondere Widerlegung dieses Systems, welches durch die Wegläugnung einer geistigen Spontaneität schon den gesunden Menschenverstand gegen sich empört, einzulassen, und unbekümmert um jede andere Firma für die Grundsätze eines rein konsequenten Eudämonism, zu dessen Repräsentanten wir, von der Sitte aller bisherigen Moralisten abweichend, keineswegs den Epikur wählen können — wollen wir versuchen, den Geist dieser Lehre mit ein paar eignen, bestimmten Ideen zu zeichnen. Bei wenigen Sytemen kommt es so genau als hier darauf an, einen festen, einfachen Standpunkt zu fassen, wofern man einer scheinbaren Moralität alle Winkelzüge abschneiden will.

Der wahre Eudämonism besteht in einer naturgemäfsen und allseitigen, harmonischen Befriedigung der sinnlichen Neigungen. Da er kein höheres Prinzip als die Existenz und Beschaffenheit dieser Neigungen hat, da jede Neigung hiernach ein positives, selbstständiges Daseyn, und in ihren Direk-

zionen von keinem andern Prinzipe abhängig

ist: so darf bei diesem Systeme auch nur die eigne Natur der sinnlichen Triebe berücksichtigt werden. Richtig verstanden und konsequent durchgeführt, fodert dasselbe also

a) dafs kein Trieb durch Vernunft oder anderweitige Bestimmungsgründe entweder zu einer künstlichen Stärke gehoben oder zu einer widernatürlichen Schwäche unterdrückt werde — naturgemäfse Befriedigung.

b) dafs nicht gewisse Arten der Glückseligkeit nach angeblichen Vernunftgesetzen oder nach Willkühr einseitig verfolgt werden — allseitige, harmonische Befriedigung.

Es ist also inkonsequent, mit Epikur die wahre Glückseligkeit in einer gewissen Schmerzlosigkeit und Gemüthsruhe zu suchen (alswenn die positive Befriedigung weniger Genufs als eine Art von schmerzloser Nullität gäbe); oder mit demselben die geistigen Freuden den körperlichen vorzuziehen (alswenn die Bestimmung des sinnlichen Werths von dem Geiste und nicht von der Sinnlichkeit ausgehen könnte); mit den Cynikern und gewissen Anachoreten gar die gröfste Bedürfnifslosigkeit zum Wesen der Glückseligkeit zu

machen (alswenn die Resignazion ein materieller Genuſs und die Kreuzigung der Lüste eine sinnliche Vollkommenheit seyn könnte); oder mit Andern bloſs die einfachen Naturfreuden vorzuziehen (alswenn nur Einfachheit, nicht Mannichfaltigkeit und reiches Wechselspiel die Seele der Glückseligkeit wäre); mit manchen zärtlichen Seelen in gewissen feineren sympathetischen Neigungen (alswenn der eigennützige Trieb nicht der vorherrschende, und die Gröſse des sympathetischen nicht eine seltne Gefühls-Eigenheit oder ein Produkt der besseren Sittlichkeit wäre), oder gar in der allgemeinen Menschenliebe das wahre Wesen der Glückseligkeit zu suchen (alswenn diese Liebe nicht erst eine hohe anderweitige Bildung voraussetzte); mit einigen ängstlich kalkulirenden Egoisten nur für die Protension oder mit gewissen Wüstlingen nur für die Intension des Vergnügens zu sorgen (alswenn jede einseitige Befriedigung nicht eine Entzweiung mit dem Wesen einer ächten Glückseligkeit seyn müſste), u. s. w. Ein konsequenter Eudämonism muſs solche und andere Abwege schlechthin vermeiden.

Kritik.

Unsere besseren Philosophen haben diese Glückseligkeits-Ethik bereits so vielfältig widerlegt, dafs eine weitläuftige Kritik derselben sehr überflüssig seyn würde. Schon öfter hat man gezeigt, dafs jeder wahre Eudämonism alle herrschenden Begriffe des gemeinen Menschenverstandes verkehrt, indem er die Ideen von Klugheit und Tugend, von Thorheit und Laster identifizirt, und daher den spezifischen Unterschied zwischen Laster und Tugend nicht in dem Willen, der bei beiden der nemliche ist, sondern blofs in dem Verstande aufsucht, dafs er daher die Selbstsucht zur Tugend, die raffinirende Schlauheit zum Idole der moralischen Achtung erhebt; dafs er alle höhere gesetzgebende Würde der Vernunft zerstöhrt, weil er die letzte blofs zur Sklavin des sinnlichen Triebes, zur Auskundschafterin der mannichfaltigen Befriedigungsmittel herabwürdigt; dafs er den Begriff der Pflicht aufhebt, weil sich aus der Natur des sinnlichen Triebes nur ein Müssen und Anrathen, niemals ein strenges Sollen (das Wesen der Pflicht) ableiten läfst;

dafs er wegen der subjektiven Verschiedenheit der sinnlichen Natur in der Anwendung alle Ansprüche auf systematische Haltbarkeit aufgeben mufs, u. s. w.

Wir betrachten den Eudämonism hier mehr aus dem Gesichtspunkte des Rechts. In dieser Hinsicht kann er dem Menschen die Nichtverletzung der rechtlichen Gesetze nicht durch die Achtung vor dem Rechte selbst, sondern nur durch die Anforderungen seiner eignen Naturtriebe empfehlen. Nur jener gewöhnlichen Klugheit, welche die unwesentlichen Theile ihres Glücks aufopfert, um die wesentlichern und meisten zu retten, verdanken hiernach unsere Staaten das Bestehen eines rechtlichen Zustandes. Der Mensch geht gewisse Verträge ein, um sich dieselbe Schonung zu sichern, die er Andern verspricht. Die Verpflichtung, diese Verträge zu halten, ist aber blofs durch die Eigenliebe bedingt; sie kann also auch keine absolute Verbindlichkeit seyn; nur so lange, als der Mensch von der Verletzung des Rechts eine ähnliche oder gröfsere Verletzung seiner eignen Glückseligkeit fürchten mufs, kann sie ihn binden. Weifs

er dieser Furcht ihre Gründe zu nehmen und das Gericht um seine angedrohete Strafe zu betrügen: — was könnte ihn von jener Beschädigung abhalten? Vielleicht die Furcht, wie Epikur meynt, dafs nach tausend glücklichen Erfolgen doch der tausend und erste unglücklich ausfallen könnte? Nimmermehr. Theils gibt es Fälle, wo er die Nichtentdekkung seiner Vergehungen mit der gröfsten Zuversicht hoffen darf, theils kann er bei einer Gesinnung, nach welcher alles auf die Folgen der Handlung (für seine Glückseligkeit) ankommt, nur nach den Gesetzen der Wahrscheinlichkeit rechnen; denn er ist nicht Herr der Natur, noch weniger des Zufalls; er würde aber sehr wenig klug handeln, wenn er da, wo hundert Wahrscheinlichkeiten gegen Eine auf der Waagschaale liegen, von einer furchtsamen Feigheit geleitet, sich zu dem Kalkul der Unwahrscheinlichkeit hinneigen wollte. Der wahre Eudämonism führt daher nicht allein zur Untugend, sondern auch zur Illegalität, zu groben Verbrechen; er darf sich alles gestatten, wenn er verschlagen oder mächtig genug ist, alles zu hoffen. Wer

hier noch an der wahren Tendenz des reinen Eudämonism zweifelt, der befrage die Annalen der Welt, und sollten auch diese tausendjährigen Urkunden der Geschichte seinen ungläubigen Sinn nicht bekehren: so ist er für alle praktischen Ansichten verloren. Die Absoloms, die Masaniello's, die Catilina's können ihm nur deswegen als Verbrecher erscheinen, weil sie die Plane zu ihren zerstöhrenden Grofsthaten nicht behutsam genug anlegten. Wer auf einer Höhe steht, wo er sich auf dem Schreckens-Systeme der Gewalt sogar über die Autorität der Gesetze wegschwingen kann, der wird bei seinen schwärzesten Absichten, bei seinen teufelischsten Bedrückungen noch ein wahrer Tugendheld seyn, wofern er nur bedächtig für seine eigne Glückseligkeit sorgt. Die Schande gilt ihm nicht einmal wie das ohnmächtige Zähnefletschen eines Tigers, der in dem Käficht zu morden verlernt hat; sie hat für ihn gar keine Bedeutung; denn einer wohl überlegten, glücklichen Handlung des Egoism kann nach einer egoistischen Moral gar keine wahre Schande nachfolgen.

* * *

Derjenige Philosoph unter den Neueren, der das System des Eudämonism in seinem ganzen konsequenten Umfange auf das Naturrecht zuerst übertrug, war Hobbes, dessen berühmte oder verrufene Theorie sich auf folgende Hauptsätze zurückführen läfst: *)

„Es ist ein unbezweifelter Grundzug der menschlichen Natur, das zu begehren, was ihr zuträglich, und zu fliehen, was ihr schädlich ist; ein Zug, der mit eben der Nothwendigkeit auf den Menschen, wie das Gesetz der Schwere auf einen herabfallenden Stein wirkt. Physisches Wohlseyn, besonders Selbsterhaltung sind die Objekte seines höchsten Begehrens, wie der Tod seines höchsten Abscheues. Die Vernunft selbst mufs diesem Gefühle, als dem ersten Gesetze der belebten Schöpfung, gehorchen. Alles, was zur Selbsterhaltung des Menschen, und überhaupt zur Verwahrung vor Schmerzen dient, ist also auch einer richtigen Vernunft nicht entgegen; was aber einer

---

*) Thom. Hobbesii elementor. philosophiae S. III. de Cive. Paris. 1642. Eiusdem Leviathan, or concerning commonwealth. London, 1651.

richtigen Vernunft nicht widerspricht, nennen wir recht. Das Recht ist also die Freiheit, seine natürlichen Kräfte nach der gesunden Vernunft zu gebrauchen, und die Selbsterhaltung ist der Grund alles natürlichen Rechts (de civ. c. 1. §. 7.)".

„Dieses Recht mufs zugleich eine Befugnifs auf die Mittel, wodurch die Selbsterhaltung bewirkt wird, mit einschliefsen. Das Gegentheil annehmen, hiefse, der Natur den offenbarsten Widerspruch vorwerfen (§ 8.). Da sich aber alle Menschen von Natur gleich sind, und also das Recht, über die Zweckmäfsigkeit dieser Mittel zu urtheilen, jedem Einzelnen zustehen mufs (9.): so ist auch das ursprüngliche Recht jedes Einzelwesens unendlich; jeder Mensch hat im Naturstande auf alles, was er will und kann, ohne Ausnahme ein Recht (10)".

„Sobald der Mensch aber von diesem unbestrittenen natürlichen Rechte einen wirklichen Gebrauch machen will, so sinkt es beinahe bis zur Null hinab (11.). Denn da die Gegenstände des menschlichen Begehrens nicht in gleichen Verhältnissen mit der Unendlich-

keit der sämmtlichen Wünsche und Bedürfnisse stehen, so werden zwischen den handelnden Menschen selbst bald die mannichfaltigsten Kollisionen eintreten. Gerade auf die nothwendigsten Bedürfnisse werden die meisten und stärksten Begierden fallen, und da diese Objekte nicht immer gemeinschaftlich genossen oder getheilt werden können: so wird sich die wirkliche Okkupazion nur durch Streit ausmachen lassen; der Besitz wird dem Stärksten zufallen (12. Lev. 14.)."

„Der Stärkste kann aber nie darauf rechnen, immer der Stärkste zu seyn; er mufs bald der vereinigten Macht Anderer, bald ihrer List weichen. Auf diese Art ist der Grund zu ewigen Streitigkeiten und Kriegen gelegt. Der Stand der Natur ist also ein Zustand des Krieges, und zwar des Kriegs aller gegen alle; denn das Recht des Angriffs und Widerstandes ist hier auf allen Seiten sich gleich (12. Lev. 14.)."

„Nun gibt es aber für die Selbsterhaltung und Verwahrung vor allen Schmerzen kein gröfseres Übel als den Krieg. Der Mensch hat also eben jener Güter wegen nichts Wichtige-

res zu thun, als das Gegentheil vom Kriege, den Frieden zu suchen. (2, 3.) Dieser Friede ist aber nicht möglich, wenn der Mensch nicht etwas von jenem ursprünglichen Rechte auf alles aufopfert; nur eine gegenseitige Beschränkung und Ausgleichung der Wünsche zu den Mitteln der Selbsterhaltung kann ihn herbeiführen (2, 2.). Hier treffen wir also auf das erste Gesetz der Natur: „suche den Frieden“. Das ursprüngliche Recht auf alles kann also, da es in den meisten Fällen gegen das eigne Wohl des Menschen tendirt, in der Anwendung nur den Rang eines zweiten natürlichen Gesetzes erhalten, und nur in dem Falle gelten, wenn auf dem Wege des Friedens der Hauptzweck des menschlichen Daseyns nicht erreicht werden kann. Das zweite Gesetz der Natur ist also: „suche in diesem Falle die Mittel zu deiner Selbsterhaltung durch Hülfe des Kriegs.““

„Indem sich der Mensch aber seines ursprünglichen Rechtes auf alles begibt, so trägt er davon auch Einiges auf andere Menschen über, und geht dadurch eine Verbindung mit ihnen ein, die wir Vertrag nennen. Alles

eigentlich verbindende Recht beruht daher nur auf Verträgen. Die wahre Gerechtigkeitsliebe ist also die Neigung zur Haltung der Grundverträge des Staats; Unrecht kann nichts weiter seyn, als Verletzung des Vertrags (2, 3.), und keinem Menschen kann ein Unrecht geschehen, als dem, mit welchem ein Vertrag gemacht ist (3, 4.). Nur im Staate geht folglich die Epoche des wahren Rechts an."

„Aus jenem ersten Naturgesetze lassen sich daher eine Menge untergeordneter Gesetze und Rechte, oder vielmehr, es lassen sich alle bekannten, hergebrachten Gesetze des Staats daraus ableiten (2, 8.)".

Kritik.

Hobbes steht in seinem Zeitalter fast isolirt da; seine Grundsätze wie seine Darstellungsart haben sich über dasselbe sichtbar erhoben. Nichts mehr von der weitschweifigen Allegazionssucht seiner Zeitgenossen; alle scholastische Form ist von ihm gewichen; die überladene, pedantisch-subtile Manier seines Zeitalters hat mit einem bündigen Vortrage gewechselt, und seine Gedanken treten in jener

vollen geharnischten Rüstung hervor, in welcher sie den Gemeinsinn stärker als die ruhig-gelehrte Darstellung des Grotius ansprechen.

Wie viel man aber auch zur Würdigung oder vielmehr zur Verdammung seiner Grundsätze gesagt hat, so scheint es doch nur Wenigen gelungen zu seyn, die wahren Momente aufzufassen, welche zu dieser Beurtheilung nothwendig seyn dürften.

1. Der Hauptgrund aller kühnen und blendenden Täuschungen, die sein System auszeichnen, lag in einer Idee, welche auch nach ihm noch manche Gelehrte auf seltsame Abwege geführt hat — in der Idee eines Naturrechts. Eine richtige Beobachtung hatte ihm in dem Menschen eben so sehr ein eigennütziges, herrschsüchtiges, bösartiges Geschöpf, als ein wohlwollendes, von edlen, geselligen Trieben beherrschtes Wesen gezeigt. Er zog daher zuerst gegen die grootischen sozialistischen Ansichten zu Felde. Der Begriff eines Naturrechts führte ihn durch eine sehr natürliche Vergesellschaftung der Ideen auf den Begriff eines Naturstandes. Hier, wo den Menschen kein Gesetz zügelte und keine bürgerlichen

Schranken umgaben, mufste sich jener natürliche Egoism gerade in seiner wildesten Anarchie oder doch in einer weit roheren Gestalt als unter dem milden Einflusse der bürgerlichen Beschränkungen zeigen. Je mehr sich Hobbes der Macht dieser Ideen hingab, desto weiter schienen ihm Naturstand und Staat aus einander zu liegen; von einigen temporellen Ursachen gehoben, sprang dieser Gegensatz zuletzt in seinem Kopfe unter solchen schneidenden Umrissen hervor, wie er sich noch in dem Geiste keines Gelehrten gezeigt hatte; denn vor ihm hatte man von dem natürlichen Rechte fast blofs im Sinne der Alten gesprochen, und einen Naturstand wenig berücksichtigt.

2. Aber bei jedem genaueren Nachdenken zeigt sich dieses hobbesische natürliche Recht aller auf alles als eine ganz unhaltbare Idee. Denn

a) sollte Hobbes darunter ein wirkliches Recht aller auf den Gebrauch aller Dinge verstehen: so kann in einem primitiven Zustande, wo sich der Mensch actu noch nichts erworben hat, auch kein aktuelles Recht statt

haben. Sein ganzes wirkliches Recht auf den Gebruch der Sachen liegt nur auf der leeren Tafel der Zukunft, und sein einziges vorhandenes Recht ist die Befugnifs, sich etwas erwerben zu dürfen. Das wirkliche Eigenthumsrecht ist ein Recht zum alleinigen Gebrauch' einer Sache; ein Recht aller zum alleinigen Gebrauche eines Dinges ist aber ein Begriff, der sich selbst aufhebt. Im Naturstande mufs daher alles für herrenlos gelten; die communio primaeva ist moralisch und physisch eine Schimäre.

b) wollte man daher den englischen Philosophen mit jenem Rechtsprinzipe blofs andeuten lassen, dafs alle Menschen gleiche Ansprüche auf die (künftige) Erwerbung aller Dinge hätten: so liegt in diesem Satze zwar die wichtige Idee von der ursprünglichen moralischen Gleichheit der menschlichen Rechte, aber nicht — der wahre Geist des hobbesischen Rechts; denn eine Rechtstheorie, nach welcher der Mensch darf, was er will und kann, zerstöhrt eben dadurch, dafs sie das physische Können in ihren Begriff des Urrechts aufnimmt, alle moralische Gleichheit der Rechte.

In der materiellen Welt findet keine Gleichheit mehr statt; das höchste Recht mufs neben dem kleinsten wohnen, wenn beide von den blofsen Abstufungen der Kräfte abhängen sollen. Überdem würde schon der blofse Begriff von Gleichheit der Rechte die hobbesische Idee eines unendlichen Urrechts vernichten, weil er in einer Welt, welche keinen unendlichen Reichthum von Befriedigungsmitteln der Bedürfnisse hat, auch die Unendlichkeit der Ansprüche aufheben, und die Vermittelung mannichfaltiger ausgleichender Beschränkungen einführen mufs.

c) dieses ganze hobbesische Recht ist also im Grunde nur das Resultat einer falschen Ansicht des Begriffs Natur und einer blofs geschichtlichen Ansicht des vorpolitischen Zustandes. Nur ein Stand, wie er nicht selten unter rohen, zusammengelaufenen Horden statt gefunden haben mag, und wie er dem Verfasser noch zu seiner eignen Zeit in einer unseligen kriegerischen Wirklichkeit vorschwebte, war das rohe Ideal seines Naturstandes. In beiden Fällen verstattet sich der Mensch freilich, was er kann; er raubt, was ihn gelüstet,

er tödtet, was ihn beeinträchtigen will. Wenn aber ein solcher Zustand auch geschichtlich für den einzig wahren Naturstand des Menschengeschlechts gelten könnte (wiewohl sich die primitive Menschheit gewöhnlich mehr zu dem nomadischen Familien-Leben als zu einem anarchischen Zustande hinneigt): so verwechselte doch Hobbes einen solchen Stand mit dem idealen Naturstande der Vernunft; der gesetzlose und rechtsunbegründete Zustand erschien ihm in dem Lichte eines Standes, welcher für den unmündigsten geselligen Verkehr nie statt haben kann — eines rechtlosen Standes.

d) ohne die Annahme einer egoistischen, höchst laxen Sittenlehre hätte Hobbes nicht einmal auf die Idee eines solchen natürlichen Rechts fallen können. Er führt aber den Eudämonism in seiner gröfsten, unbeschränktesten Ausdehnung auf. Seine natürliche Moral bevollmächtigt den Menschen zu der ausgelassensten Willkühr, und macht blofs den sinnlichen Trieb, den Trieb der Selbsterhaltung zum Richter wie zum Prinzipe der menschlichen Handlungen.

3. Die Vernunft spielt daher in diesem Systeme eine unnütze und zugleich eine erschlichene Rolle; die Art, wie Hobbes dieselbe in seinen Rechtssatz hineinspielt, ist die Taschenspielerei eines wahren Sophisten. „Non igitur, sagt er (de civ. 1, 7.), absurdum, neque reprehendendum, neque contra rectam rationem est, si quis omnem operam det, ut a morte et doloribus proprium corpus defendat. Quod autem contra rectam rationem non est, id juste et jure factum omnes dicunt.“. Nur durch die Benutzung eines Doppelsinnes, den freilich das deutsche Wort recht und das englische right mehr als das lateinische jus oder justum führt, konnte Hobbes einen solchen Trugschluſs aufstellen; denn die Idee des Rechts ist hier dem Begriffe der Richtigkeit untergeschoben. Was mit einer richtigen Vernunft übereinstimmt, ist nur richtig (rectum), nicht recht (justum), sobald bloſs von der theoretischen Vernunft die Rede ist. Daſs aber das hobbesische System nicht einmal eine Ahnung von der praktischen, gesetzgebenden Vernunft hatte, ergibt sich nicht allein aus dem Geiste, sondern auch aus den

ausdrücklichen Erklärungen desselben. *) Die Vernunft ist ihm blofs das Vermögen, zu schliefsen. Was Hobbes daher durch die Vernunft zu dem Begriffe des rechten gestempelt haben will, kann eigentlich nur klug heifsen. — Noch auffallender wird jene Erschleichung, wenn man die ganze Schlufskette jenes siebten Paragraphen verfolgt. Hobbes hatte gesagt: „der Trieb der Selbsterhaltung ist das höchste Gesetz der Natur, welchem selbst die Vernunft unterworfen ist.“ Nun setzt er hinzu: „was aber einer richtigen Vernunft nicht entgegen ist, nennen wir recht. Das Recht ist also die Freiheit, unsere Kräfte nach einer richtigen Vernunft zu gebrauchen.“ Keineswegs. Das Recht bleibt noch immer nur die Freiheit, unsere Kräfte nach den Eingebungen des sinnlichen Triebs zu gebrauchen. Die Vernunft wird hier zuerst von dem sinn-

---

*) De civ. 2, 1. Sed cum concedant omnes, jure fieri, quod non fit contra rectam rationem, injuria factum censere debemus, quod rectae rationi repugnat (hoc est, quod contradicit alicui veritati, a veris principiis, recte ratiocinando collectae). Man vergleiche noch die Anmerkung zu diesem §.

lichen Triebe abhängig gemacht, zunächst durch eine schlaue Vermittelung des Sprachgebrauchs in den Rechtsbegriff eingeschoben, und zuletzt in der Definizion selbst gar zu einem Bestimmungsprinzipe veredelt. Der Verfasser lenkt zwar gleich nachher wieder ein und findet nur in dem Triebe der Selbsterhaltung den Grund alles natürlichen Rechts; aber die Vernunft hätte aus diesen Bestimmungen ganz wegbleiben sollen; die roheste Willkühr wäre hier besser an ihrem Platze gewesen, und diese ist es auch, welche in dem hobbesischen Naturrechte vorherrscht, wenn wir den Geist desselben, nicht die Worte befragen. Er selbst sagt: „Natura dedit unicuique jus in omnia; hoc est, in statu naturali unicuique licebat, facere, quaecunque et in quosque licebat et possidere, uti, frui omnibus, quae volebat et poterat.“ 1, 10. Es ist für den philosophischen Kritiker nichts interessanter, alswenn er nach Entdeckung einer Inkonsequenz findet, dafs der Erfinder des Systems selbst in späteren Jahren dieselbe gefühlt und zu verbessern gesucht hat. In seinem *Leviathan*, welcher später herauskam, hat Hobbes

die Vernunft aus seinem Rechtsprinzipe ganz weggeworfen; nur die Willkühr tritt hier hervor. „Jus naturale, sagt er (Lev. c. 14.) est libertas, quam habet unusquisque, potentia sua ad naturae suae conservationem suo arbitrio utendi, et (per consequens) illa omnia, quae eo videbuntur tendere, faciendi.“ Nichts ist sprechender als diese Stelle. *)

*) Es würde vergeblich seyn, wenn man den Antheil, den die Vernunft an dem hobbesischen Systeme haben soll, dadurch retten wollte, dafs man unter libertas eine moralische Möglichkeit verstände. Dagegen verwahrt uns der Verfasser selbst in seinem Leviathan cap. 14. „Per libertatem, sagt er, intelligo (id, quod ea vox proprie significat) externorum impedimentorum absentiam“. Seine Freiheit ist nur physische Freiheit, Freiheit vom Zwange. Auch würde jene Erklärung dem Geiste eines Systems widerstreiten, welches kein natürliches Recht von einer innerlichen Verbindlichkeit ableiten, sondern ein unbedingtes Ur-Recht aufstellen will. Feuerbach hat daher offenbar unrecht, wenn er in seiner Kritik des natürlichen Rechts (S. 91.) gegen Hufeland bemerkt: „libertas heifst hier nicht, wie Hufeland glaubt, die Abwesenheit der Hindernisse, sondern die moralische Möglichkeit, wie diefs §. 7. beweis't, wo Hobbes sagt: Non igitur absurdum, neque reprehendendum etc.“

4. Es ist im Grunde sonderbar, ein natürliches Gesetz aufzustellen, das dem natürlichen Rechte gewissermafsen widerspricht, da das Gesetz blofs den Geist des Rechts durch eine bestimmte Formel ausdrücken sollte. Das erste natürliche Gesetz unseres Philosophen heifst: suche den Frieden; das natürliche Recht aber begründet ein Recht auf alles und gibt die Formel: suche dir alles zu schaffen, was du willst und kannst. Wozu ein Recht aufstellen, von welchem bei der Gesetzgebung selbst kein Gebrauch gemacht werden, oder das in der Anwendung fast zum Nichts herabsinken soll? *) Schon die höchste Idee des Rechts, als einer praktischen Disziplin, ist im höchsten Sinne praktisch; sie wird zerstöhrt, wenn sie in irgend einer Anwenduug zu einer Art von Nullität herabgesetzt wird. Freilich hängt jene Inkonsequenz mit der ganzen hobbesischen Ansicht zusammen, nach

---

*) Der Verfasser ist ehrlich genug, diefs selbst einzuräumen I, 11. „Minime autem utile hominibus fuit, quod hujuscemodi habuerint in omnia jus commune. Nam effectus ejus idem paene est, ac si nullum omnino jus exstiterit.“

welcher das unbedingte Rechtsverhältnifs erst in dem Staate bedingt wird, und die Epoche des wirklich einschränkenden Rechts erst mit einer Gesetzgebung anhebt. Auch wurde diese Meynung durch die gewöhnliche Bedeutung von jus, als einem Thun- und Lassen-dürfen, und von lex, als einem Thun- und Lassen-sollen begünstigt.*) Aber selbst die Freiheit des Rechts ist kein unbedingtes Dürfen einer unendlichen Willkühr; durch die Moral gegeben ist sie zugleich durch dieselbe beschränkt.

5. Dafs Hobbes Naturrecht und Moral noch zusammenmischt, wie sich dieses hauptsächlich bei der Entwickelung seiner natürlichen Gesetze zeigt, wo er unter denselben sogar die Gesetze der Bescheidenheit, der Dankbarkeit, des Mitleidens anführt, diefs war herrschender Fehler seines Zeitalters, den wir

---

*) Etsi autem vocabulis jus et lex promiscue utuntur scriptores, distingui tamen debent. Consistit enim jus in faciendi vel non faciendi libertate; sed lex ad faciendum obligat vel ad non faciendum. Itaque jus et lex differunt ut libertas et obligatio, quae circa eandem rem sunt inconsistentes. Lev. c. 14.

ihm nicht zu hoch anrechnen wollen. Aber dafs er unter seinen natürlichen Geboten solche sonderbare Vorschriften, als das Gesetz der Erstgeburt, der Theilung durch's Loos anführt, diefs verdient allerdings Tadel, und hierin hätte er nicht zurückschreiten sollen, da Grotius so herrlich vorgeschritten war.

6. Es ist sehr unstatthaft, erst von den Verträgen alles verbindende Recht abzuleiten. Da wir die Gültigkeit der Kontrakte blofs nach den Regeln des Rechts beurtheilen können, so mufs das letzte vielmehr allen Verträgen vorhergehen. Hätte Hobbes die Natur der Verträge tiefer durchdrungen, und gesehen, dafs nur die Veräufserung gewisser Rechtstheile das Wesen derselben ausmache, so würde er sie nicht zur Begründung des wahren Rechts gebraucht haben.

7. Bei solchen rechtlichen Ursätzen, wie sie das hobbesische System aufstellt, ist auch die Verbindlichkeit, die Verträge zu halten, sehr schwankend, weil sie im Grunde blofs von dem Eigennutze abhängt; nur von der Klugheit angerathen, kann sie durchaus kein strenges Gebot der Pflicht seyn. Freilich spricht

der Verfasser an mehreren Stellen von dieser Verpflichtung mit wahrer moralischer Achtung; auch fügt sich alles herrlich nach den herkömmlichen Grundsätzen, sobald er nur erst von dem Begriffe seines Naturmenschen und natürlichen Rechts zu der Idee eines natürlichen Gesetzes gelangt ist; die kühne Originalität der Ursätze verliert sich allmählig in den abgeleiteten Sätzen. Jetzt schreibt er (3, 29.) seinen natürlichen Gesetzen, welche doch blofs auf Verträgen beruhen sollen, sogar Unveränderlichkeit zu, und an einer andern Stelle (3, 27.) wird sogar eine Verbindlichkeit durch ein forum internum sichtbar: „Itaque concludendum est, legem naturae semper et ubique obligare in foro interno, sive conscientia, non semper in foro externo.“ Aber strenge Konsequenz liegt in diesen Ansichten nicht. Seine Bürger haben im Staate nicht mehr Rechte als in irgend einem anderen Systeme; sie werden sogar noch enger beschränkt. Voll von den traurigen Bildern eines geschichtlichen kriegerischen Naturstandes, glaubt er den Menschen nicht schnell genug in die bürgerlichen Schranken einführen zu können, und von einem bit-

teren Hasse gegēn die demokratische Parthei beseelt, die er durch seine Grundsätze überdem gegen sich aufgebracht hatte, stellt er den Monarchism als die beste Staatsverfassung auf, um durch sie den Widerstreit der einzelnen Privatbegierden am kräftigsten unterdrücken zu lassen. In seinen beiden Werken liegt diese Tendenz, welche durch Privatabsichten vermittelt und bis zur Übertreibung hinausgeführt war. Sein politischer Zustand ist die gröfste Demüthigung für seinen Naturstand; beide sind wahre Extreme.

Das hobbesische System verdient also nicht unter der Rubrik eines positiven Antimoralism aufgeführt zu werden, ungeachtet es in seinen ersten Sätzen mit dem spinozistischen viele Ähnlichkeit hat. Hobbes zeigt sich öfters als einen warmen Verehrer der Religion und Moral; nur der Ausdruck Natur hat ihn abwärts geführt; er lenkt am Ende mit seiner Idee der Verträge und seinem natürlichen Gesetz' wieder ein. Spinoza läfst seine antimoralischen Grundsätze auch im Zustande der Verträge nicht fahren; über den englischen Philosophen übt der lautere Menschenverstand durch eine

schöne Metamorphose seine geheime Gewalt; was materiell und sittenlos bei ihm anfängt, geht zuletzt über in edlere, moralische Formen. Auch die Aufstellung eines Rechts der Stärke läfst sich dem letztern nicht in dem absoluten Sinne, wie dem Spinoza, vorwerfen; denn durch seine natürlichen Gesetze hebt er jenes angebliche Recht wieder ganz auf.

* * *

In der That hat man das Unzureichende, das Unedle, das Abscheuliche eines reinen Eudämonism zu sehr gefühlt, als dafs man nicht die mannichfaltigsten Korrekzionen oder künstlichen Aushülfen an ihm versucht und seine Zuflucht zu

β) *einen veredelten Eudämonism* genommen haben sollte, und zwar zu

aa) *einem direkten veredelten Eudämonism;*

αα) *zu einem solchen im Allgemeinen, ohne eine nähere, durchaus bestimmte Angabe dieser Veredlung.*

Man bezeichnete das Wesen desselben hauptsächlich durch die Eigenschaften einer

wahren oder vernünftigen Glückseligkeit, und liefs darin entweder alle möglichen edleren Neigungen, oder nach der eignen Geistesrichtung der einzelnen Moralisten bald mehr die feineren, sympathetischen Triebe, das Wohlwollen und die Menschenliebe, bald die Beschränkung der Neigungen durch die Vernunft, die Selbstverläugnung und Selbstgenügsamkeit, bald eine höhere, mehr intelligible Glückseligkeit, das Streben nach Vollkommenheit, bald eine Seligkeit im christlichen Sinne, die Frömmigkeit und Gottseligkeit, vorherrschen. Schon oben in den Systemen der Alten haben wir den veredelten Eudämonism in den meisten Gestalten ausgebildet gefunden. Aber auch die Moralisten und Rechtslehrer aller nachfolgenden Zeiten bekannten sich fast durchgehends für eine solche, angeblich wahre, vernünftige Glückseligkeitslehre. Unter den Neueren sind es hauptsächlich Tittel, Stuve und Döderlein, in welchen sich die letzten Athemzüge derselben mit der letzten Anstrengung von Kräften geregt haben. Selbst bei Döderlein waren, trotz seiner bekannten Gewandtheit des Geistes, die ungewohnten

Strahlen einer besseren Philosophie noch nicht mächtig genug, die Nebel der praktischen Popularphilosophie zu zerstreuen. Seine Apologie des Eudämonism, *) welche noch zu den scharfsinnigern gehört, gibt gleichwohl schon durch die Mühe, die es ihr kostet, der egoistischen Neigung einen sittlichen Werth anzukünsteln, die verzweifelte Mislichkeit dieses Versuchs zu erkennen. Mit ein paar Worten, wie man die Sache auch drehen und ihre Blöſsen decken oder verschönern mag, es bleibt ewig eine — Zwittermoral, deren unheilbare Inkonsequenz schon aus unseren obigen Bemerkungen hervorgehen wird.

Es gibt besonders wenige Rechtslehrer, welche selbst dann, wenn sie die eigne Glückseligkeit zum einzigen Prinzip der Moral machen, dieser Grund-Ansicht bei ihren Axiomen des Rechts treu bleiben. Nichts ist begreiflicher. Wo es solche heilige Pflichten gegen Andere gilt, als die Rechtspflichten, da bescheidet sich die Eigenliebe von selbst, ihre Foderungen nicht so laut als bei allen Selbst-

---

*) Kurzer Entwurf der christlichen Sittenlehre. 1789. §. 103.

pflichten werden zu lassen. Entweder fängt der Eudämonism an, zwischen der Selbstliebe und der Liebe zum Gemeinbesten zu schwanken, oder das Gemeinbeste wenigstens als ein Mittel zur eignen Glückseligkeit aufzustellen, oder der Vernunft das Recht zu mannichfaltigen Beschränkungen einzuräumen.

Der Einzige, der sich für einen blofsen unbestimmten, aber, wie sich aus dem Geiste seiner übrigen Grundsätze schliefsen läfst, veredelten Eudämonism in rechtlicher Hinsicht erklärt hat, ist Zöllner in einer Schrift, welche bei vielen treffenden Bemerkungen doch für die Philosophie, als Wissenschaft, wenig gewirkt hat, in seinem Werke *über Mendelssohns Jerusalem*. Die Beförderung der eignen Glückseligkeit ist nach Zöllner der Grund aller Sittlichkeit. Nun müsse, schliefst er weiter, mit jeder Pflicht (mit jeder Verbindlichkeit, seine Wohlfahrt zu befördern) auch ein Recht oder eine Befugnifs, sich der nöthigen Mittel dafür zu bedienen, verbunden seyn; also müsse jeder inneren Pflicht das vollkommene Recht, ihr gemäfs zu handeln, anhängen. Daraus deduzirt er dann weiter, dafs der Mensch das Recht

habe, sein Eigenthum mit Zwang zu schützen.

S. 34. 35.

Was die Eigenheit dieser Dedukzion, die Herleitung aller Rechte aus einer korrespondirenden Pflicht des rechthabenden Subjekts, betrifft, so verfährt sie mit dem Grundsatze der Glückseligkeit eben so, wie Wolf sein Recht aus dem Prinzipe der Vollkommenheit deduzirte. Wir werden uns unten bei dem wolfischen Systeme über diese Ansicht näher erklären. Mendelssohn selbst hat sich in seinem *Jerusalem* mehr über den Unterschied zwischen vollkommenen und unvollkommenen Pflichten, wiewohl sehr unbefriedigend, ausgelassen, als eine Dedukzion des Rechts versucht.

ββ) *aus einem solchen mit besonderer Hinsicht auf das Recht und mit einer bestimmteren Angabe seiner Modifikazion durch die Vernunft.*

aaa) *aus gewissen, durch Vernunft positiv veredelten Trieben.*

Dahin gehört besonders Claproth. „Wir nennen, sagt er, *) die innere Einrichtung

*) Grundr. des Rechts d. Natur. Gött. 1749.

der Dinge ihre Natur, und wenn wir sagen, ihre Natur bringt es so mit sich, so zerschneiden wir den Knoten, den wir zu lösen unfähig sind. Eigentlich ist daher die Natur des Menschen nichts weiter als seine innere Einrichtung in der Verbindung des Körpers und der Seele.“ §. 34. 35.

„Das Vermögen, ein Verlangen oder einen Abscheu auszuüben, heifst überhaupt der Wille. Es gibt Neigungen des Willens, deren Bewegungsgründe innerliche, unmittelbare Empfindungen sind, und welche Triebe heifsen; es gibt andere Wirkungen des Willens, wozu der Verstand die Bewegungsgründe hergibt (38). Wir haben daher Ursache, beides, sowohl die Triebe als die Vernunft, bei der Ausführung des Rechts der Natur zum Grunde zu legen (58). Auch erhalten die Gesetze der Natur auf diese Art einen weit festeren Grund. Ein nicht geringer Theil unseres Lebens verfliefst gemeiniglich, ehe wir von der Vernunft Gebrauch machen können, und da mufs die Leitung der Triebe mittlerweile das Beste thun. Zudem ist aus der Erfahrung klar, dafs es der blofsen Vernunft, wenn sie nicht von den

Trieben unterstützt wird, an Lebhaftigkeit und Stärke fehlet, uns in Bewegung zu setzen. Aber eben so mislich ist es, aus den blofsen Trieben mit Ausschliefsung der Vernunft ein Recht der Vernunft aufzurichten. Denn die Triebe, wenn wir ihnen blindlings folgen, pflegen uns gar zu leicht von dem Wege der Glückseligkeit ins Verderben zu führen.“ §. 60. 61.

„Uns gefällt es daher am besten, wenn man bei der alten Einfalt bleibt, und dem Menschen in dem Rechte der Natur den Rath gibt, seiner Natur gemäfs zu leben. Aus dem Obigen ist bekannt, dafs dieses nichts anders bedeuten kann, als: der Mensch soll seinen durch die Vernunft gemäfsigten und in Ordnung gebrachten Trieben folgen.“ 62.

Kritik.

Ungeachtet diese Theorie im Ganzen von der hobbesischen sehr abweicht, so hat sie mit derselben doch den Grundfehler gemein, dafs ihr Erfinder von einer zu etymologisch-ängstlichen Anwendung des Ausdrucks Natur auf das Recht der Natur ausging. Doch schien er einen umfassendern Gesichtspunkt als Hob-

bes zu wählen, indem er sowohl die geistige als körperliche Natur (den Naturtrieb und die Vernunft zugleich) zu Bestimmerinnen des natürlichen Rechts machen wollte. Eine strenge Koordinazion beider Prinzipien liegt freilich in dem Geiste dieses Systems nicht. Wenn auch aus dem Ganzen der Einfluſs einer positiven Veredlung durch die Vernunft sichtbar hervorleuchtet: so bleibt es doch immer eine Glückseligkeitslehre, in welcher der Naturtrieb mehr als bewegendes, die Vernunft aber groſsentheils nur als beschränkendes und leitendes Prinzip gilt. Am deutlichsten wird dieses theils daraus, daſs der Vf. nachher die einzelnen Rechte aus den einzelnen Trieben ableitet, theils aus §. 60., wo er die Meynung, welche das Naturrecht aus dem göttlichen Willen herleiten will, deswegen verwirft, weil Gott den Menschen nur geschaffen habe, um ihn glücklich zu machen, und die Glückseligkeit also doch immer der letzte Grund des menschlichen Handelns bleibe. Als ein angeblich vernünftiger Eudämonismus muſs dieses System daher allen oben gerügten Mängeln ausgesetzt seyn.

Überhaupt ist Claproths ganzes Naturrecht ein dürftiges Lehrbuch, das durch seine Zurückführung alles Rechts auf einzelne Triebe oft mehr einer Psychologie als einem Naturrechte ähnlich sieht. Unter diesen Neigungen spielt sogar der Trieb nach Schönheit, als Grundtrieb des Gewissens, eine wichtige Rolle. Man trifft auf viele zerstückelte Ansichten, und wenige Kompendien bilden so wenig ein vollständiges Ganzes, als dieses. Einbildungskraft und Witz scheinen bei den Untersuchungen des Verfassers thätiger als seine Vernunft gewesen zu seyn; beide Talente verrathen sich besonders in der Vorrede durch einige geistreiche Gedanken, welche zu der Zeit, wo der Verfasser lebte, unter den Deutschen noch eine wahre Seltenheit waren.

bbb) *aus den Naturtrieben, in sofern sie unter einer negativen Vormundschaft der Vernunft stehen.*

Dort hatte die Vernunft das Recht, positiv auf die Triebe zu wirken, und mufste sie in Ordnung bringen, wenn sie rechtlich seyn sollten; hier entsteht das Recht aus dem Verlangen der Triebe, in sofern die Vernunft

zu demselben schweigt (sich negativ verhält), und daher eine blofse moralische Möglichkeit begründet. Unstreitig ist es Reinhold, der zu dieser Ansicht in seinen *Briefen über die kantische Philosophie* die erste Veranlassung gab. Ihm ist der Rechtsbegriff der Begriff des Moralisch-möglichen im Gegensatze mit dem Physisch-möglichen (II, S. 145.). Das Recht in engerer Bedeutung soll nur in denjenigen Fällen statt finden, wo dem Willen die Befriedigung des eigennützigen Triebes durch das Sittengesetz weder nothwendig noch unmöglich ist, wo alle diese Befriedigung durch das Sittengesetz der Freiheit lediglich überlassen wird. S. 198.

Michälis hat seine Grundsätze des Rechts, wie er selbst gesteht, im Wesentlichen aus Reinhold geschöpft. *) Unter Recht im engeren Sinne soll man „die durch's Gesetz bestimmte Möglichkeit der freiwilligen Befriedigung des eigennützigen Triebes verstehen.“ S. 329. ff.

---

*) Allgemeine Theorie des Rechts, in der Schrift: Ueber die sittliche Natur und Bestimmung des Menschen. I. Band, S. 205—347. Leipz. 1796.

Wer aber diese Ideen am meisten benutzt, ausgeführt und zu einem förmlichen Systeme verarbeitet hat, ist Schaumann. *) „Obgleich das Sittengesetz, sagt er, die ganze Gesinnung der Person (den Geist ihrer Handlungen) bestimmt, und bei allen freiwilligen Handlungen die Rücksicht auf seine Sankzion gebietet, so bestimmt es doch nicht die ganze Willkühr der Person, sondern stellt ihr einige freiwillige Handlungen frei. Da nun aber in einem jeden endlichen Wesen nur zwei Bestimmungsprinzipien: Sittlichkeit (moralischer Bestimmungsgrund) und Natur (Naturtrieb) sind: so kann jener Satz keinen anderen Sinn haben, als diesen: das Sittengesetz erklärt, dafs die Person in Hinsicht auf die freiwilligen Handlungen, welche nicht moralisch nothwendig sind, sich durch Naturtriebe bestimmen lassen könne. Freiwillige Handlungen, zu denen sich das handelnde Subjekt laut eines Gesetzes nach eignem Willen bestimmen kann, heifsen gesetzlich-möglich; freiwillige Handlungen also, zu denen sich das handeln-

*) Wissenschaftl. Naturrecht, Halle, 1792. §. 134 — 188.

de Subjekt laut des Sittengesetzes nach Naturtrieben bestimmen kann, moralisch-möglich.“

„Der im Sittengesetze liegende Grund der moralischen Möglichkeit einer Handlung heifst Berechtigung; und die Folge dieser Berechtigung für die (unter dem Sittengesetze stehende) Person ein Recht (jus), oder „die moralische Möglichkeit, nach Naturtrieben zu handeln.““

„Unrecht ist die dem moralischen Gesetze zuwider laufende (moralisch-unmögliche) Bestimmung nach Naturtrieben. Was aus einer solchen Bestimmung erfolgt, heifst unrechtmäfsig. Gerechtigkeit ist die Richtung des Willens, vermöge deren man alles auf's Sittengesetz bezieht, und nur durch dasselbe bestimmt wird.“

„Das Gesetz dieses Moralisch-möglichen liegt eigentlich zwischen dem sittlichen Gebote des Moralisch-nothwendigen und dem Verbote des Moralisch-unmöglichen in der Mitte und lautet also: „du darfst das thun, womit die Realisazion des höchsten Gutes bestehen kann.“ Jedes vernünftige Wesen ist Zweck

an sich selbst, mithin auch das sinnlich vernünftige.“

„Hieraus ergeben sich nun die materialen (in foro externo geltenden) Grundsätze der moralischen Unmöglichkeit und Möglichkeit. Der Grundsatz der moralischen Unmöglichkeit (lex prohibitiva) stellt sich dar in der Formel: „du hast kein Recht zu solchen Handlungen, welche das sinnlich vernünftige Wesen zu einem Mittel herabwürdigen.“ Den materialen Grundsatz der moralischen Möglichkeit (lex permissiva) enthält folgende Formel: „du hast ein Recht zu den Handlungen, mit welchen die Würde des sinnlich vernünftigen Wesens, als Zweck an sich, bestehen kann.““

Kritik.

Unstreitig fiel dem Verfasser das gewöhnliche Verfahren vieler Rechtsphilosophen, welche die moralische Möglichkeit unmittelbar aus dem Sittengebote, das Prädikat des Dürfens oder Erlaubtseyns aus einer apodiktischen Gesetzgebung ableiten, als eine logische Unmöglichkeit auf. Der Weg, den er zur Beseitigung dieser Schwierigkeit einschlug, konnte für

seinen Scharfsinn nicht anders als ehrenvoll seyn. Der Mensch ist nicht allein ein vernünftiges, sondern auch ein sinnliches Wesen; er hat Naturtriebe empfangen, nach welchen zu handeln, er wegen der blofsen Existenz dieser Triebe befugt seyn mufs. Gleichwohl scheint das Gesetz der moralischen Vernunft als höchstes Gesetz über alle menschlichen Handlungen zu gebieten. Wenn sich also dem Philosophen die Frage aufdrängt, wie sich diese Gesetzgebung mit jenen Foderungen der Sinnlichkeit auf eine, der menschlichen Würde angemessene, Art vereinigen lasse: so scheint diese Vereinigung nur bei einem solchen Handeln nach Naturtrieben möglich zu seyn, welches den Geboten der praktischen Vernunft nicht widerspricht, bei welchem das Sittengesetz nicht verbietet und daher eine moralische Möglichkeit konstituirt. Eine moralische Möglichkeit nennen wir aber ein Recht. Recht ist also die moralische Möglichkeit, nach Naturtrieben zu handeln. — In der That gibt es wenige Dedukzionen des Rechtsbegriffs, welche so viel Empfehlendes hätten, als diese. Noch mehr gewinnt sie durch die Erscheinung, dafs

alle Rechtsobjekte, Leben, Freiheit, Eigenthum, u. s. w., gerade die wichtigsten Gegenstände der Naturtriebe sind, und dafs die geringste Antastung derselben schon die blofse Sinnlichkeit des Menschen gegen sich waffnet. Aber zur Begründung einer würdigen Rechtslehre sind alle diese Empfehlungsgründe zu ohnmächtig. Denn

1. in einem strengen Sinne gibt es keine einzige Handlung, zu welcher das Sittengesetz schweigt. Alle menschlichen Handlungen stehen unter demselben; denn alle sind Produkte eines vernünftigen Wesens, das sich in keinem Augenblicke der Vernunft zu entziehen vermag. Nur in einem minder strengen Sinne läfst sich behaupten, dafs das Sittengesetz zu gewissen Handlungen schweige, nemlich zu gewissen unbedeutend scheinenden Thaten, deren Natur hier nicht untersucht werden kann. Aber in den Handlungen des Rechts kann das Prädikat dieser Unbedeutsamkeit gerade am wenigsten liegen; denn hier finden wir nicht allein den Begriff der Erlaubnifs, sondern auch der Befugnifs, der hohen Bevollmächtigung; jedes Einzelwesen

darf nicht allein, sondern es soll nach dem Sittengesetze seine Rechte behaupten. Die Idee eines blofsen Handeln dürfens nach Naturtrieben, wobei die Vernunft blofs ein stilles, negatives Vermögen abgeben sollte, ist also ein viel zu unwürdiger Begriff für die erhabne Idee der Gerechtigkeit, und der Begriff einer Erlaubnifs oder moralischen Möglichkeit, als eines wesentlichen Merkmahls des Rechtsbegriffs, mufs ganz anders erklärt werden, wofern er philosophisch-rechtlich seyn soll. Auch der höchste Rechtssatz dieser Theorie: „du hast ein Recht zu den Handlungen, mit welchen die Würde des sinnlich vernünftigen Wesens, als Zweck an sich, bestehen kann," reicht daher für die Würde des Rechts keineswegs aus; er ist im Grunde nur eine Maxime der moralischen Klugheit; die Handlungen des Rechts müssen, als solche, nicht blofs mit der Würde einer Person bestehen können, sondern einen wirklich positiven Antheil daran haben.

2. Eine Hauptursache, weswegen die Ideen des Verfassers bei seiner Dedukzion des Rechts diesen eignen Gang nahmen, liegt in der gewöhnlichen und von ihm selbst mächtig ver-

fochtenen Meynung, dafs der Begriff von Recht eigentlich und ursprünglich nur eine subjektive Eigenschaft bezeichne. Er will sogar die fehlerhaften Ansichten der meisten Rechtsforscher blofs daher leiten, dafs sie sich mehr mit dem objektiven Begriffe des rechten als dem subjektiven Begriffe Recht (jus) beschäftiget hätten (§. 140. Anm.). Wir wollen unsere Kritik über diese Ansicht, von welcher wir schon im Anfange des ersten Theils erinnert haben, dafs sie uns ausgemacht falsch scheine, bis zur Darlegung unserer eigenen Ansichten verspären, wo sie einen passendern Platz finden wird.

3. Wenn der Verfasser die Gerechtigkeit für diejenige Richtung des Willens erklärt, vermöge deren man alles auf das Sittengesetz bezieht, und nur durch dasselbe bestimmt wird, so steht dieser Begriff nicht in richtiger Konsequenz mit seinem Systeme. Das Sittengesetz gibt den Handlungen seiner Gerechtigkeit blofs ein negatives Gepräge; ihre Bestimmung (ihren positiven Charakter) erhalten sie von den Naturtrieben. Was er hier als Gerechtigkeit schildert, ist eigentlich Tu-

gend überhaupt; seine Gerechtigkeit braucht, um ihren Pflichten ein Genüge zu thun, nur nach solchen Naturtrieben zu handeln, welche dem Sittengesetze nicht widersprechen.

Uns auf einige Nebenäufserungen dieses Systems einzulassen, erlaubt uns der Raum nicht.

bb) *aus einem indirekten veredelten Eudämonism, aus der Vorstellung oder dem Gefühle des Gemeinbesten, des Nächstenwohls. Universal - Eudämonism.*

Der Grundsatz des Gemeinbesten läfst sich sowohl von dem Moralisten als von dem Rechtslehrer aus drei verschiedenen Gesichtspunkten betrachten, von welchen die beiden letzten nachher unter ihren passenden Rubriken vorkommen werden.

αα) *durch einen bloſsen Akt des Gefühls.*

Dahin gehört Rousseau, der in seinem *Emil* *) die Gerechtigkeit auf sympathetische Affekzionen bezieht und der Vernunft dabei nur

*) Rousseaus Emil, übersetzt von Cramer, 3tes Buch; in Campens Revision des ges. Erziehungswesens. 13ter Th. S. 336.

eine sehr prekäre Rolle einräumt. „Wenn hier der Ort dazu wäre, sagt er, so würde ich zeigen, dafs Gerechtigkeit und Güte nicht blofs abstrakte Worte, nicht blofs moralische, von dem Verstande gebildete Wesen sind; sondern wahre Affekzionen der durch Vernunft erleuchteten Seele; weiter nichts als eine geordnete fortschreitende Entwickelung unserer ersten ursprünglichen Affekzion; dafs durch die blofse Vernunft allein, unabhängig vom Gewissen, man kein Daseyn eines natürlichen Gesetzes annehmen kann, und dafs das ganze Recht der Natur nichts als ein Hirngespinnst ist, wenn man es nicht auf ein, dem menschlichen Herzen natürliches, Bedürfnifs gründet.“ In einer Anmerkung erklärt er sich noch bestimmter darüber: „Wenn die Stärke einer expansiven Seele mich mit meines Gleichen identifizirt, und ich mich, so zu sagen, in ihm fühle: so will ich, um selbst nicht zu leiden, auch nicht, dafs er leide; ich nehme mich seiner, aus Liebe zu mir selbst, an; und der Grund des Gebots liegt in der Natur selbst, die mir den Wunsch nach meinem Wohlseyn einflöfst, an welchem Orte ich mich auch existiren

fühle. Daraus schliefse ich denn, es sey nicht wahr, dafs die Vorschriften des Naturgesetzes auf der Vernunft allein beruhen. Die Liebe des Nächsten, von der Selbstliebe abgeleitet, ist das Prinzip der menschlichen Gerechtigkeit."

Rousseau ist auch hier, wie bei der Entwickelung mehrerer abstrakten Begriffe, nicht glücklich gewesen. Wie sehr er öfters, von seinem scharfen und feinen Gefühle, von seiner herrlichen Beobachtung, von seinem grofsen Anschauungsvermögen geleitet, manche herrliche Wahrheiten fand, so traf er sie doch mehr durch einen glücklichen Takt, als durch eine nüchterne und sichere Berechnung der kalten Vernunft; diese ruhige Zergliederungskunst pafste nicht zu seinem feurigen Geiste. Die Selbstliebe ist ihm nach jenen Äufserungen die wahre Mutter des Rechts; sie soll es aber nicht unmittelbar, sondern nur indirekt, durch einen besonderen Zweig ihrer Neigungen, durch ihr Mitgefühl für fremde Glückseligkeit werden. Indessen sind nicht allein die übrigen Zweige, welche der Egoism, seiner wahren Natur gemäfs, treibt, viel gröfser und stärker,

als dafs er durch ein paar solche schwache Nebenzweige, wie die sympathetischen Empfindungen sind, ein so heiliges System von Pflichten, als die Rechtslehre ist, begründen könnte, sondern diese Meynung kann auch den anderen Vorwürfen nicht entzogen werden, welche jedes Moral- oder Rechtssystem des blofsen Gefühls treffen.

ββ) *Durch eine feinere Berechnung des Zusammenhangs, in welchem das gemeinsame Glück zur eignen Glückseligkeit steht.*

Ungeachtet dieses System von keinem Moralisten oder Rechtslehrer ganz befriedigend entwickelt ist, so läfst sich doch Bahrdt*) am meisten hierher rechnen. Er sagt zuerst ausdrücklich, „dafs solche Vorstellungen, die unsern Willen bewegen sollen, keinen andern Inhalt haben könnten, als Beziehungen der Dinge auf unsre eigne Glückseligkeit. Alles, was nun die gemeinsame Glückseligkeit

*) System der moralischen Religion. 2 Bände. 2te Aufl. Berl. 1790.

erheischt, und was kein einzelner Mensch mit Sicherheit haben und geniefsen kann, wenn er es nicht allen gestattet, und soviel an ihm ist, gibt, heifst ihm Recht. Recht ist also ein Beziehungsbegriff auf allgemeine Glückseligkeit, und sonach entweder eine Verbindlichkeit, welche mir die Vorstellung auflegt, dafs ich die allgemeine Glückseligkeit befördern mufs, sofern sie mit meiner persönlichen unzertrennlich verbunden ist, oder eine Befugnifs, etwas zu thun oder zu fodern, was mir jeder gestatten mufs, weil es wechselseitiges Bedürfnifs ist.“

Die ganze bahrdtische Ansicht, welche von ihrem Autor nicht in allen Theilen mit der konsequentesten Bestimmtheit dargelegt ist, zu verfolgen, ist für den Plan unseres Werkes zu unwichtig. Wir begnügen uns also zur genaueren Charakteristik dieses Systems mit der Bemerkung, dafs nach demselben die nächste Tendenz unserer Handlungen zwar auf das Gemeinbeste, aber nicht wegen dieses Gemeinbesten, als eines letzten Zwecks, sondern wegen der eignen Glückseligkeit gehen, und dafs die gröfste Summe der letztern nur aus

der gröfsten Masse des erstern hervorgehen soll. Die Vertheidiger dieser Theorie wollen sich weder mit dem Gemeinbesten, noch mit ihrem Lieblingsobjekte, dem eignen Besten entzweien; aber sie verderben es im Grunde mit beiden; denn eine freundschaftliche Koalizion zwischen zwei solchen verschiedenartigen Prinzipien, welche ewig in Kollisionen liegen, zu stiften, ist ein Versuch, der in den meisten Fällen alle Einheit und Konsequenz seiner Bemühungen aufhebt. Man lasse sich nur durch den Ausdruck, allgemeine Glückseligkeit, nicht verführen. Es gibt keine absolute Allgemeinheit des menschlichen Wohls; bei einem so zusammengesetzten Ganzen, als die beisammenlebende Menschheit ist, in welchem das Beste der Einzelnen durch das Interesse aller oder der meisten unaufhörlich beschränkt werden mufs, wofern sich das ganze gesellschaftliche Band nicht auflösen soll, kann die Idee von Allgemeinheit nur komparativ die gröfste Summe der Glückseligkeit andeuten. Wenn also der Anhänger dieses Systems durch die Beförderung seines Privatwohls dem Ganzen schaden müfste, aber

seine Handlungsweise verschleiern oder ihr gar den Schein des Gemeinbesten geben könnte — welches Prinzip soll ihn bestimmen? Er hat gar nicht zu wanken, wenn das Gemeinwohl seinen Werth bei ihm nur durch die Eigenliebe erhält. Um daher allen Vorwürfen einer gröberen Selbstsucht zu entgehen, haben sich Andere weder allein für die Eigenliebe noch für das Gemeinbeste erklärt, sondern das Recht

cc) *aus einer Koalizion beider, des Eudämonism und des Gemeinbesten* entstehen lassen, und beide Prinzipien einander koordinirt. *Eudämonistischer Synchretism.*

Es ist ein sonderbares Schwanken, was man bei den zahlreichen, gewöhnlich popularphilosophischen Verehrern dieses Systems wahrnimmt. Von den Moralisten wollen wir nur Stuven ausheben, dem es weder an einer hohen Gesundheit des Menschenverstandes, noch selbst an Scharfsinne, aber doch an philosophischem Tiefsinne fehlte, um sich zur Einheit eines Systems zu erheben. Über das höchste Gesetz der Moralität erklärt er sich

folgendermafsen: *) „Befördere deine eigne und Anderer Glückseligkeit, soviel du kannst, ist daher das allgemeinste Grundgesetz alles menschlichen Thuns und Lassens.“ Also zwei koordinirte Grundprinzipien! Bei der weiteren Ausführung seiner Ansicht ist er aber dieser Duplizität nicht einmal immer treu geblieben, sondern nur das eine Prinzip der eignen Glückseligkeit tritt, als herrschendes, gewöhnlich wider seinen eignen Willen hervor, besonders S. 182., in einer für den Geist des Eudämonism sehr entscheidenden Stelle: „Dem allerersten Ursprunge nach ist die Triebfeder sittlicher und unsittlicher Handlungen allerdings dieselbe; denn es gibt überall nur Eine Triebfeder in der Seele (eigne Glückseligkeit); aber es ist nur die veränderte Richtung, die den Unterschied zwischen beiden ausmacht. Folgt der Trieb dem Urtheile der Vernunft, so sind die Handlungen sittlich, widerstreitet er demselben, so sind sie unsittlich.“ Man darf hier das Handeln nach der Vernunft ja nicht

*) Kleine Schriften, gemeinnützigen Inhalts, von Stuve, herausgeg. von Campe. 1794. 2ter Th. S. 176. ff.

in einem hohen moralischen Sinne nehmen; die Vernunft soll nicht Bestimmerin des Triebes, sondern nur Leiterin seyn; der Verfasser selbst verwahrt uns gegen diese sublime Auslegung, indem er gleich nachher sagt: „Eben das Kalkulziehen des gröfseren und geringeren Guts, welches das Geschäft der Vernunft ist, scheidet das Sittliche und Unsittliche.“ Also nicht in der Güte des Willens, sondern in der feineren Berechnung des Verstandes, in der Klugheit liegt das Wesen der Tugend. Und dennoch kann sich der Verfasser so sehr auf seinen guten Willen berufen (S. 181.): „Ich sage noch einmal, das Bewufstseyn meines guten Willens ist gerade die höchste, reinste Glückseligkeit; ohne guten Willen läfst sich für ein vernünftiges Wesen keine wahre Glückseligkeit denken. Bei dem Bewufstseyn unsers guten Willens oder unsrer Tugend können wir nie eigentlich unglücklich werden, und wir müssen, als vernünftige Wesen, jedes andere Gut ihm bei weitem und durchaus nachsetzen.“ Die ganze Abhandlung ist mit diesen besseren, aber erschlichenen sittlichen Urbegriffen durchwebt, zu welchen den Verfasser,

trotz seiner warmen eudämonistischen Systemsucht, die Lauterkeit seines edleren Menschengefühls doch immer wieder zurückdrängt. „Ist denn, sagt er zuletzt, nicht Selbstthätigkeit, Bewufstseyn und Anschauen unserer geistigen und sittlichen Vollkommenheit unsere höchste Seligkeit? Das Bewufstseyn unseres sittlichen Werths oder unsrer Tugend ist von jeher als das wesentlichste Ingredienz unsrer Glückseligkeit angesehen worden.“ Und das Resultat aus der ganzen Untersuchung (S. 235): „Ich dächte also, wir liefsen es dabei, dafs Rechtschaffenheit und Tugend die wahre Glückseligkeit des Menschen ausmachen und gründen — dafs die Tugend zwar nicht der alleinige, aber doch der erste, wesentlichste und unentbehrlichste Bestandtheil der menschlichen Glückseligkeit sey.“ In der That, nie springt die Unmöglichkeit, eine praktische Philosophie zu retten, welche zuerst alle Tugend von dem Streben nach Glückseligkeit ableitet, sie zu einem Produkte der letztern herabsetzt, und dann wieder zu einem wesentlichen Grunde derselben erhebt — heller als hier in die Augen.

* * *

Unter den Rechtslehrern gehört Thomasius in einem vorzüglichen Sinne hierher. Es ist bekannt, dafs sich Thomasius anfangs in seinen *institutionibus jurisprudentiae divinae* für das pufendorfische System bekannte, und dasselbe mit seiner gewohnten Wärme hauptsächlich gegen Alberti in Schutz nahm. Aber schon ein paar Jahre nachher schrieb er seine *Anfangsgründe des Natur und Völkerrechts*,*) in welchen er das Recht der Natur auf einfachere und bestimmtere Prinzipien zurückgeführt zu haben glaubte. Die Hauptsätze dieser neueren Theorie sind folgende:

„Die allgemeine Regel aller Handlungen und der höchste Grundsatz des Naturrechts läfst sich auf die einfachste Weise so ausdrücken: „Man thue das, was die Dauer und Glückseligkeit des menschlichen Lebens am meisten befördert; man vermeide, was das Leben unglücklich macht und das Ende desselben be-

---

*) Fundamenta juris naturae et gentium, ex sensu communi deducta, in quibus ubique secernuntur principia honesti, justi et decori etc. 1705. §. 21. sqq.

schleunigt.“ Was die Frage betrifft, ob hier das Leben einzelner Menschen oder des Menschengeschlechts im Ganzen zu verstehen, und welches in Kollisionsfällen vorzuziehen sey, so behaupte ich, dafs die Selbstliebe und Menschenliebe (philautia et amicitia) einander nicht subordinirt, sondern koordinirt werden müssen. Beides ist also falsch: im Allgemeinen zu behaupten, dafs das Gemeinbeste der eignen Glückseligkeit, oder dafs die letzte der Sorge für das Gemeinbeste vorgezogen werden müsse. Es kommt hier blofs auf die Verschiedenheit der Umstände an. Die Entscheidung dieser Frage gehört also nicht dem ersten Prinzip' an, sondern den abgeleiteten Schlüssen.“

„Die wesentlichen Bestandtheile eines wahrhaft glücklichen Lebens sind aber Lob, Annehmlichkeit und Befriedigung aller Bedürfnisse. Ein solches Leben kommt dem Geschmacke aller Menschen entgegen: der Ehrgeizigen wegen des Lobes, der Üppigen wegen der Annehmlichkeit, der Habsüchtigen wegen der reichlichen Befriedigung ihrer Begierden. Und dennoch wird der Wahrheit hier nichts

vergeben; denn wer möchte es läugnen, dafs das Leben des Weisen das lobenswertheste, angenehmste und selbstgenugsamste sey?“

„Das Leben des moralisch-edlen Menschen (vita honesta) bekämpft durch seine Annehmlichkeit alle unruhigen, stöhrenden Lüste am stärksten, das Leben des Wohlanständigen (vita decora) durch seine Lobenswürdigkeit alle unlöblichen Begierden der Ehrsucht, das Leben des Gerechten durch seine Genügsamkeit alle Regungen der unersättlichen Habgierde. Und so bilden alle drei einzelnen Tugenden auch den stärksten Damm gegen alle einzelnen Laster.“

„Zwar hängen diese drei Stücke, als wesentliche Eigenschaften eines moralischen Wesens, schon durch ihre Natur innigst zusammen und dürfen in sofern auch nicht getrennt werden; aber die Philosophie mufs wenigstens die einzelnen Begriffe derselben auf's genaueste bestimmen und scheiden, damit jeder Verwirrung vorgebeugt wird. Der erste Grundsatz der Moral ist also: was du willst, dafs Andere für sich thun, dafs thue dir selbst; der Wohlanständigkeit: was du willst, dafs

Andere dir thun, das thue ihnen auch; der Gerechtigkeit: was du dir nicht gethan haben willst, das thue Andern auch nicht. Auch die Prinzipien dieser drei Instanzen müssen einander koordinirt, nicht subordinirt werden, wenn unter den einzelnen Vorschriften derselben keine unauflöslichen Kollisionen entstehen sollen. Zur richtigen Einschränkung und Erweiterung dieser Regeln ist aber durchaus Klugheit, die Frucht einer mannichfaltigen Erfahrung vonnöthen, die sich durch kein oberstes Prinzip geben läfst."

Kritik.

Was wir schon oben gegen eine Koordinazion zweier so verschiedenartigen Prinzipien, als die eigne und allgemeine Glückseligkeit sind, erinnert haben, dafs mufs auch hier gelten; selbst die Art, wie Thomasius diese Koalizion vertheidigt, beweis't die schwachen Gründe derselben. Er provozirt auf die Verschiedenheit der Umstände, nach welchen die Klugheit bald dem Prinzipe der Selbstliebe, bald der Nächstenliebe den Vorzug einräumen soll. Aber die blofse Mannichfaltigkeit der

äufseren Verhältnisse kann in dem Menschen niemals allgemeingültige praktische Regeln oder nur gewisse Maximen des Willens erzeugen; sie kann seine Handlungen nur leiten, in sofern sie ihm bei einer gewissen Verkettung ihrer Ereignisse ein gröfseres Gut oder eine leichtere Erreichung des gewünschten Objekts als bei einer andern verheifst; aber die Liebe zu dem Gute selbst, welche nur subjektiv ist, bleibt immer der letzte Beweggrund des Willens, und die Klugheit hält ihre Rücksprache mit den äufseren Umständen nur in Beziehung auf jene Liebe. Die blofse Objektivität der Verhältnisse ist daher für sich selbst ein ewig todtes Prinzip für das Begehren; blofs zu einem sekundären Einflusse bestimmt, kann sie dem Naturtriebe, welcher zunächst nur durch die Selbstliebe bewegt wird, und der Vernunft, welche nur von ihrem eignen Vermögen Gesetze empfängt, eben so wenig das letzte Motiv ihrer Wirksamkeit vorschreiben, als die gröfste Gewalt der materiellen Potenzen einem organischen oder animalischen Körper das Prinzip der Erregbarkeit anzaubern kann.

2. Nicht einmal dem übrigen Geiste seiner Theorie, der die Selbstliebe durch die Nächstenliebe zu beschränken sucht, ist der Verfasser durchaus treu geblieben; der schreiendste Egoismus tritt aus manchen seiner Äufserungen hervor. Denn die Glückseligkeit, welche an der Spitze seines Systems erscheint, soll sich hauptsächlich dadurch empfehlen, dafs sie alles enthält, was sowohl die Lüste des Ehrgeizes als der Üppigkeit und Habsucht befriedigen kann. Es ist zudem eine arge Verwechselung und Herabwürdigung hoher praktischer Ideen, wenn er diese Grundsätze auch auf das Leben des Weisen anwendet, und den schreienden Beifall, welchen eitle, ehrsüchtige Handlungen erringen, mit der Achtungswürdigkeit eines weisen Lebens, die trunkene, rauschende Seligkeitsfülle des Üppigen mit der stillen Zufriedenheit, die reichlich befriedigte Begierde des Habsüchtigen mit der Selbstgenügsamkeit des Weisen vergleicht.

3. Das Naturrecht des Verfassers ist im Grunde eine vollständige Moralphilosophie. Er hat zwar die Begriffe des honesti und decori von dem Begriffe des justi allerwärts zu un-

terscheiden gesucht, wie schon der Titel seines Buches besagt; aber er hätte jene beiden Begriffe gar nicht in sein Naturrecht aufnehmen sollen. Selbst für die Moralphilosophie ist die Aufstellung eines decori, als eines wesentlichen Theils derselben, unnöthig. Diese ganze Ansicht ist eben so sehr noch ein Überbleibsel aus der Philosophie der Alten, besonders der Stoiker, welche die Würde ihres Weisen auch im äufseren Betragen nicht genug auszeichnen zu können glaubten, als der nachher aufgestellte Grundsatz der Gerechtigkeit: was du dir nicht gethan haben willst, das thue Andern auch nicht, welcher ohnehin kein sicheres Kriterium zur Unterscheidung des rechten von dem Moralisch-guten angibt, nach der scholastischen Rechtsgelehrsamkeit schmeckt.

4. Der Verfasser hat der Einheit seines Systems dadurch geschadet, dafs er oben einen andern Grundsatz des Rechts und hier einen andern der Gerechtigkeit aufstellt. Er hätte sich durchaus auf Einen beschränken sollen, wenn sich beide auch in gewisser Hinsicht vereinigen lassen.

* * *

Auch Feder gehört hierher, der das rechte für „das Beste, das Nützlichste, für dasjenige, was in aller Betrachtung, nach allen seinen Folgen für nützlich und gut zu halten ist, erklärt, oder den Menschen dann zur Gewalt gegen seinen Nächsten berechtigt, wenn dadurch das Böse in der Welt vermindert, das Gute vermehrt wird. *) Eben so soll auch der göttliche Wille dem Menschen die Pflicht auflegen, sich zu bemühen, dafs er und Andere so glücklich seyen als möglich ist.“

Aber theils hat sich der Verfasser nicht mit der gröfsten Bestimmtheit erklärt, ob er das Eigenwohl und das Gemeinwohl als koordinirte Prinzipien ansieht, was er auch nicht wohl konnte, wenn er nicht zu offenbar mit seinem höchsten ethischen Grundsatze der eignen Glückseligkeit zerfallen wollte; theils hätte er bei der Annahme dieses egoistischen Prinzips die Gottheit gar nicht ins Spiel bringen sollen.

---

*) Lehrbuch der prakt. Philos. I. §. 146. vrgl. mit Feders Grundlehr. zur Kenntnifs des menschl. Willens.

Wenn er ferner das äufserliche und innerliche Zwangsrecht genau unterscheiden, für beide zwei verschiedene Grundsätze aufstellen, und aus dem innerlichen erst den Satz des äufseren, suum cuique, herleiten will (*Lehrb.* II, §. 3.): so beruht diese Unterscheidung auf schwankenden, schwerlich haltbaren Begriffen. Es gibt keine zwei verschiedenen Zwangsrechte, und folglich auch keine zwei besonderen Grundsätze für beide; sobald der Philosoph vom Rechte redet, befindet er sich auch schon auf dem äufserlichen Gebiete des zwingenden Rechts.

b) *aus anderen, minder eigennützigen, einzelnen Trieben der Natur. Parzieller Sensualism.*

a) *aus einem moralischen Sinne.*

aa) *aus einem moralischen Gefühle überhaupt.*

Das Prinzip eines moralischen Gefühls hat sich auf englischem Boden gebildet. Es war der Graf von Shaftesbury, *) in

*) Characteristics. Lond. 1733. III Voll. Inquiry concerning virtue or merite etc. im 2ten B.

dessen Kopfe diese Idee zuerst empfangen wurde; zu einem herrlichen Systeme reifte sie erst in den fruchtbaren Geistern eines Hutcheson und Hume. *) Shaftesbury scheint sich unter seiner moralischen Empfindung eine Art von einfachem, ästhetischem Gefühl gedacht zu haben, wozu ihm wahrscheinlich die bekannten Ausdrücke von der Schönheit der Tugend und von der Häfslichkeit des Lasters die erste Veranlassung gaben. Der gründliche Scharfsinn der beiden letzten Philosophen hat dieses Gefühl deutlicher von anderen Empfindungen geschieden. Doch möchte ich Hutcheson mit Schmid nicht schlechthin für den klassischen Schriftsteller in dieser Sache erklären. Er hat zwar mehr darüber geschrieben, als Hume, und sogar ein ganzes System

---

*) Fr. Hutcheson inquiry into the moral Good and Evil, in der Schrift: Inquiry into the original of our ideas of Beauty and Virtue. Vergl. mit system of moral phylosophy, by Hutcheson. II Voll. Lond. 1755. 4. Dav. Hume inquiry concerning the principles of morals, in dem 2ten Th. seiner Essays and Treatises of several subjects. Lond. 1767. Man vgl. auch: A treatise of human nature etc. by Dav. Hume. Lond. 1739. Vol. III. Part. 1. Sect. 1. 2.

der Moralphilosophie mit einer vollständigen praktischen Anwendung jenes Prinzips auf die einzelnen Pflichten geliefert. Aber es ist mehr eine Erschöpfung nach dem Umfange und nach den Aufsenlinien hin; bei Humen ist es mehr eine Erschöpfung der Gründe. Für den Philosophen, dem es erheblicher ist, warum etwas, als was gesagt wird, mufs Hume wichtiger als Hutcheson seyn. Übrigens stimmen beide, nur in einigen unwesentlichen Punkten abweichend, in der Hauptsache völlig zusammen.

Wegen dieses Systems selbst kann ich auf die sehr ausführliche Darstellung in meinem *kritischen Versuche* etc. S. 147 bis 210 verweisen, deren Hauptmomente hier ganz kurz zusammengedrängt werden sollen.

„Die letzten Gründe der Moral liegen nach diesem Systeme 1) nicht in der Vernunft; denn die Moral ist ein thätiges, die Vernunft aber ein unthätiges Prinzip. Ein thätiges Prinzip läfst sich aber nicht auf ein unthätiges gründen. Die Vernunft beschäftigt sich entweder mit blofsen Demonstrazionen oder mit den Verhältnissen der Gegenstän-

de. In beiden Fällen kann sie nicht auf unsere Handlungen einfliefsen. Bei den Demonstrazionen ist sie nur im Reiche der Ideen geschäftig; unsere Handlungen aber sind etwas Wirkliches. Bei ihrer Beschäftigung mit den Verhältnissen der Gegenstände ist es nicht die Betrachtung der Vernunft an sich, sondern das, was an dem Gegenstande wünschens- oder verabscheuungswerth ist, was unsere Neigungen anzieht oder zurückstöfst. 2) nicht in der Selbstliebe. Das System des Eigennutzes widerspricht dem gemeinen Gefühle und einer unbefangenen Vernunft; der nachläfsigste Beobachter wird in unserer Natur solche Gesinnungen, als Grofsmuth und Wohlwollen, und solche Triebe, als Freundschaft, Liebe, Dankbarkeit, Mitleiden sind, wahrnehmen. Geiz, Ehrsucht, Eitelkeit und alle gemeinen Leidenschaften, welche unter den Begriff der Selbstliebe gehören, sind durchaus von jedem moralischen Systeme ausgeschlossen. Die Ehrsucht des einen Menschen ist nicht die Ehrsucht des andern; aber eine moralische Empfindung mufs sich auf das ganze Menschengeschlecht ausdehnen, und eine sichere mora-

lische Vorschrift mufs die Handlungen der entferntesten Menschen zu einem Objekte des allgemeinen Wohlgefallens oder Misfallens machen."

„Die letzten Gründe der Moral können daher nur in einem eignen moralischen Gefühle liegen; denn in der Erziehung und in Gewohnheiten wird kein denkender Sittenforscher diese Gründe aufsuchen. Die Tugend ist ein letzter Zweck an sich, und da sie nur um ihrer selbst willen wünschenswerth ist, so mufs auch eine Empfindung daseyn, welche von ihr gerührt wird, eine Art von innerlichem Geschmack *) oder Ge-

---

*) Keineswegs möchte ich aber mit Schmid in solchen Ausdrücken einen Grund zu der Behauptung suchen, dafs Hume das moralische Gefühl für einen Zweig des ästhetischen Geschmacks gehalten habe. Die wenigen Aeufserungen, welche diefs anzudeuten scheinen, führen blofs auf Aehnlichkeit, nicht auf Verwandtschaft zwischen den Gefühlen für Schönheit und Tugend. Man könnte nach anderen Stellen eben sowohl sagen, dafs Hume sein sittliches Gefühl für einen blinden Instinkt, oder gar, dafs er es für einen Stamm, nicht für einen Zweig des ästhetischen Gefühls gehalten habe. Nach einer andern Stelle

fühl, oder wie man es nennen mag, wodurch wir das moralische Gute und Böse unterscheiden, und dieses hassen sowie jenes begehren — ein angebohrnes moralisches Gefühl, das uns die Natur gab, um unsere freien Handlungen zu leiten, und unsere Freuden von den niedrigsten physischen bis zu den moralischen hinauf zu erhöhen, eben sowie sie uns ein eignes Gefühl für Harmonie und Schönheit einpflanzte."

„Diese moralische Beschaffenheit der Handlungen, welche dem moralischen Sinne eine angenehme Befriedigung gibt, kann aber keine andere als Wohlthätigkeit, und ihre Quelle, das Wohlwollen seyn. Da wir nun das moralische Gute Tugend und das moralische Böse Laster nennen, so ist Tugend eine

---

scheint die humesche Theorie beinahe ganz die smithische zu seyn. Der Raum verstattet uns nicht, diese Stellen selbst anzuführen. Wir halten uns, wie immer, blofs an den Geist dieser Lehre, nach welchem bei Humen, wie bei Hutcheson, das moralische Gefühl eine ganz eigne, von allen andern verschiedene Empfindung ist, welche durchaus ihre eignen Gegenstände und nur in Absicht der Feinheit mit der ästhetischen einige Aehnlichkeit hat.

Bestimmung unsrer Natur, das Gute in Andern zu fördern, oder ein Instinkt, der uns zur Liebe gegen Andere antreibt, oder (nach Humen) ein Akt, eine Eigenschaft des Geistes, welche dem Zuschauer den angenehmen Genuſs des Wohlwollens gibt. Wir können das moralische Gefühl also auch einen Trieb des Wohlwollens oder einen wohlwollenden Trieb nennen.“

Betrachten wir dieses Prinzip in rechtlicher Hinsicht, so hat sich sowohl Hume als Hutcheson sehr deutlich darüber erklärt, daſs auch der Begriff des rechten nur ein moralischer Begriff seyn könne; beide leiten daher auch das Recht aus dem moralischen Gefühl' ab. So sagt Hutcheson: „Nur dieses sittliche Gefühl bestimmt unsere Ideen über Recht und Unrecht, sowie über den Werth der Gesetze. Da wir uns berechtigt glauben, über die Gerechtigkeit und Güte der Gesetze selbst Untersuchungen anzustellen: so können jene Ideen nicht zuerst von den Gesetzen abhängen, u. s. w.“ Es ist sehr folgerecht, wenn das Prinzip eines wohlwollenden Triebes in Beziehung auf das Recht ganz besonders als

ein Prinzip des Gemeinbesten von seinen Urhebern aufgeführt wird; denn das Recht geht nur auf Verhältnisse mit anderen Menschen. So erklärt sich schon Hutcheson darüber, *) sowie über den Unterschied zwischen vollkommenen und unvollkommenen Pflichten. Aber weit interessanter ist, was Hume über diesen Punkt gesagt hat, **) und verdient nach seinen Hauptsätzen ausgehoben zu werden.

„Dafs die Gerechtigkeit der menschlichen Gesellschaft nützlich sey, sagt er, und dafs daher wenigstens ein Theil von dem Werthe, den man ihr zuschreibt, in diesem Nutzen liegen müsse, diefs braucht schwerlich bewiesen zu werden. Aber wichtiger für die philosophische Wifsbegierde ist die Wahrheit, dafs der öffentliche Nutzen die einzige Quelle der Gerechtigkeit sey, und dafs ihr hoher Werth sich auf ihre wohlthätigen Folgen allein gründe.“

---

*) System of moral philos. I. S. 257.

**) Inquiry concern. the principl. etc. Sect. III. Part. 1. 2. Vergl. Appendix III.

„Man lasse die Natur dem Menschengeschlechte einen solchen Überfluſs an allen äuſserlichen Vortheilen gewährt haben, daſs jedes Individ ohne Furcht vor künftigen Bedrängnissen, ohne Sorgen und Anstrengungen des Fleiſses, sich selbst mit allem hätte reichlich versehen können, was seine natürlichen Triebe verlangt, seine üppigste Einbildung gewünscht hätten: — jede andere Tugend würde unter einem solchen Geschlechte geblühet, aber die vorsichtige Gerechtigkeit würde hier eine leere Zeremonie gemacht haben. Denn wozu eine Theilung der Güter, wenn jeder schon mehr als genug hat? Wasser und Luft sind die unentbehrlichsten unter allen Bedürfnissen; aber kein Mensch sieht sie als sein Eigenthum an.“

„Um diese Wahrheit noch auffallender zu machen, wollen wir die vorhergehende Voraussetzung umkehren. Man lasse die Gesellschaft in einen solchen Mangel der nothwendigsten Bedürfnisse versinken, daſs der angestrengteste Fleiſs die gröſsere Menge nicht gegen den Untergang, und das Ganze nicht gegen das äuſserste Elend zu sichern vermöge. Die

Gesetze der Gerechtigkeit würden in einer solchen drängenden Noth ihre Gültigkeit verlieren; sie müſsten den mächtigern Motiven der Selbsterhaltung und Noth weichen. Nach einem Schiffbruche kann es kein Verbrechen mehr seyn, jedes mögliche Werkzeug der Rettung, ohne Rücksicht auf die vormaligen Einschränkungen des Eigenthums, zu ergreifen.“

„Der gewöhnliche Zustand der Gesellschaft ist ein Mittelzustand zwischen diesen beiden Extremen. Wenige Genüsse werden uns aus der offenen und freigebigen Hand der Natur mitgetheilt; aber Kunst, Arbeit und Fleiſs bringen sie in groſser Menge hervor. Daher werden die Ideen von Eigenthum in jeder bürgerlichen Gesellschaft nothwendig; daher allein ihr Werth und ihre moralische Verpflichtung. Die ununterrichtete Natur hat zwischen dem, was wir **mein** und **dein** nennen, durchaus keine Unterschiede gemacht; die Gegenstände, welche diese Benennungen erhalten, sind uns an und für sich ganz fremd; sie sind förmlich von uns geschieden. Ohne Rücksicht auf das Interesse des Menschengeschlechts kann nichts wunderlicher, unnatürlicher und selbst aber-

gläubischer seyn, als alle oder die meisten Gesetze der Gerechtigkeit und des Eigenthums. Auch die blofsen Observanzen, Statuten, Präskripzionen haben ihren Ursprung in einem ausgemachten, wiewohl zuweilen entfernten und verborgenen Nutzen.“

„Wenn sich jemand im Staate durch ein Verbrechen an der ganzen Gesellschaft versündigt, so wird er durch die Gesetze an seinen Gütern oder an seiner Person gestraft; das ist, die gewöhnlichen Regeln der Gerechtigkeit werden in Rücksicht seiner auf einen Augenblick suspendirt, und es wird billig, über ihn zum Besten der Gesellschaft zu verhängen, was er sonst nicht ohne Unbilligkeit und ohne Unrecht leiden würde.“

„Alle diese Thatsachen beweisen unwidersprechlich die Macht jenes Prinzips, was ich hier aufzustellen gesucht habe. Nur das Prinzip der Gemeinnützigkeit ist es, was die gröfste, unumschränkteste Herrschaft über unsere Empfindungen äufsert, was die Quelle unserer moralischen Billigung und des hohen Werthes seyn kann, den wir allen gesellschaftlichen Tugenden zuschreiben.“

„Doch mufs ich bei diesen Tugenden auf einen wichtigen Unterschied aufmerksam machen. Die Gesinnungen der Menschlichkeit und des Wohlwollens äufsern ihren Einflufs durch eine direkte Tendenz, durch einen solchen Instinkt, der nur sein einfaches Objekt ins Auge fafst, aber nicht die Folgen seiner Handlung kaltblütig berücksichtigt. Eine Mutter flieht ihrem Kinde, von keinen anderen Motiven als von einer natürlichen Sympathie hingerissen, zu Hülfe. Allein der Nutzen der Gerechtigkeit und Treue ist nicht die Folge jedes einzelnen besonderen Aktes, sondern nur des ganzen Systems. Allgemeiner Friede und Ordnung sind die Begleiterinnen der Gerechtigkeit; aber das Resultat ihrer einzelnen Operazionen ist hier in mehreren Fällen dem ganzen Systeme des Rechts direkt entgegengesetzt. Der reiche Nachlafs eines Vaters kann in der Hand eines schlechten Erben das Werkzeug des Elendes werden. In einzelnen Fällen mag daher das Recht der Erbfolge allerdings schädlich seyn; seine Wohlthätigkeit kann erst aus der Beobachtung der allgemeinen Regel hervorgehen. Selbst die allgemeinen Gesetze

des Universums, welche mit so unendlicher Weisheit entworfen sind, können nicht jedes Übel oder jede Inkonvenienz bei jeder partikulären Wirkung ausschliefsen.“

K r i t i k.

1. Die englischen Philosophen haben für eine moralische Empfindung genommen, was nur ein Analogon dieses Gefühls ist. Es liegt in dem Menschen allerdings eine Anlage von ursprünglichen Gefühlen, die wir unter dem Namen der sympathetischen begreifen, und welche durch einen blofsen Instinkt entwickeln, was uns die Moral durch Grundsätze zu Gegenständen der Pflicht macht: — Regsamkeit für fremdes Wohl und mannichfache Unterdrückung des egoistischen Triebes. Aber diese Analogie kann uns eben so wenig berechtigen, ein paar Gefühle, die sich in ihren gewöhnlichen Wirkungen begegnen, auch in ihrem Ursprunge zu identifiziren, als uns die Ähnlichkeit zwischen den Foderungen der strafenden Gerechtigkeit und der Rache bevollmächtigen darf, ein System des peinlichen Rechts auf diese letzte Empfindung zu gründen.

Das ächte moralische Gefühl nähert sich desto mehr seiner Vollkommenheit, je mehr es das grofse Ganze der Menschheit umfafst. Jedes Wohlwollen, was dieses erhabene Gepräge führen soll, kann aber nicht ein natürlicher, sondern nur ein zusammengesetzter, künstlicher Trieb seyn, der sich nicht durch die Leitung eines einfachen Instinktes zu einer solchen weltbürgerlichen Philanthropie ausdehnen kann; vielmehr widersprechen ihm sogar die Regungen des gewöhnlichen Wohlwollens. Von seinem natürlichen Hange gezogen, geht der blofse Instinkt immer nur den beschränktesten Rücksichten nach. Jeder Genufs, der seinen Stoff aus einem gegenwärtigen und bestimmten Objekte, worauf sich seine Empfindungen wie auf einen einzigen Feuerpunkt drängen, entlehnt, beschäftigt den natürlichen Trieb allemal stärker, als eine Art von künstlichem Vergnügen, wobei er aus seiner Natur hinausgehen und sich erst an geistigen Hülfen in gewisse allgemeinere Empfindungen auflösen mufs. Solche aufserordentliche Anstrengungen lassen sich dem

einfachen Instinkte nur durch ein höheres Vermögen, durch die Befehle und Bestimmungen der Vernunft, nicht durch ihre blofsen Zurechtweisungen auflegen. Selbst die Theorie der englischen Philosophen bestätigt diese Bemerkung, indem die stärksten Schilderungen ihres moralischen Gefühls nur von den Empfindungen der Freundschaft, der Dankbarkeit, des Mitleidens, der elterlichen und kindlichen Liebe entlehnt sind.

Der sympathetische Trieb ändert sich, wie sich im Menschen die Leidenschaften, die Zartheit des Organism, die äufserlichen Verhältnisse ändern, und regt sich mit seiner ganzen Fülle nur in wenigen liebenswürdigen Seelen; der moralische spricht sogar in dem Bösewichte; er herrscht über Leidenschaften und Umstände. Der wohlwollende Trieb steigt nach Hutcheson mit der Nähe und dem kleineren Kreise der Bekanntschaften, der Nachbarschaften und Freundschaften; der moralische hat keine Verwandtschaften noch Gattinnen; er steigt mit kosmopolitischer Gröfse über die Sympathieen des Blutes und die kleineren Kreise der gesellschaftlichen Verhältnisse hinaus.

Zwar könnte man sagen, dafs auch die Selbstliebe, durch allmählige Bildung veredelt, nicht blofs dem Genusse der Gegenwart anhänge, sondern ihre theuresten gegenwärtigen Freuden einer vorausgesehenen besseren Zukunft aufopfern lerne. Allein hier läfst sich ein doppelter Unterschied wahrnehmen:

b) bei dem ausgebildetsten Weltmanne verliert dieser feinere Egoism doch nichts von seiner wahren Natur; er dreht sich noch immer um seine kleine, einzige Welt; was er an Konzentrizität und Rohheit verliert, gewinnt er wieder an Umfang und Raffinerie. Aber bei jener Liebe für das Gemeinbeste lös't sich das einfache, feurige Wohlwollen in ein kaltes Universalgefühl auf, bei welchem mehr die Vernunft als der Trieb vorwaltet.

b) wenn dieses Wohlwollen aber auch, ohne die Vermittelung des Vernunftgebots, schon durch seine ursprüngliche Richtung zu einer solchen Allgemeinheit hinstreben sollte: so fehlt ihm doch jene Macht eines vorherrschenden Prinzips, welche zur Bildung einer vollendeten Sittenlehre gehört. Es ist eine schöne Bemerkung, wenn Hume sagt, dafs der Ehr-

geiz, die Eitelkeit, die Geldgierde des einen Menschen nicht die Begierden des anderen wären, dafs aber die Gefühle der Moral harmonisch durch das ganze Menschengeschlecht tönten. Wenn man daher, meynt er, den Antheil, den der wohlwollende Trieb an der ganzen Masse unserer Empfindungen habe, auch für noch so gering, und im Verhältnisse gegen den Trieb der Selbstliebe für noch so schwach halten sollte: so sey er doch allein im Stande, ein System von allgemeinen Empfindungen und folglich von moralischen Distinkzionen zu bilden. Allein die Moral bleibt immer die Wissenschaft der höchsten Zwecke; in diesem Lichte mufs sie dem roheSten Eudämonisten wie dem reinsten Vernunft-Philosophen erscheinen; denn sie ist gerade die Lehre dessen, was der Mensch bei seinen freien Handlungen zuletzt suchen soll. Wer also die Sittlichkeit von dem Gefühlvermögen ableitet, und den eigennützigen Gefühlen eine prädominirende Stärke einräumt, der kann auch nur das Total dieser Neigungen für ein System der höchsten Zwecke, und also im eigentlichen Sinne für moralisch erklären. In

der Empfindungsmasse des ganzen Menschengeschlechts liegt gar kein hinreichender Grund, weswegen ein freies Geschöpf aus seiner mächtigern subjektiven Empfindung hinausgehen sollte; denn ohne Beziehung auf die Vernunft erhält jedes Gefühl seinen gröfseren Werth nur durch seine gröfsere eigenthümliche Stärke, und die Neigung, eine gewisse Klasse von Gefühlen mehr als eine andere zu kultiviren, kann ebenfalls in keinem anderen, als diesem Motive liegen, sobald sie von der sinnlichen Natur ausgehen soll.

2. Kein System von Motiven, welche in einem rezeptiven Vermögen der Seele ihren Sitz haben, vermag ein Ganzes von solchen erhabnen Grundsätzen, als die Sittenlehre ist, zu begründen. Nur Freiheit ist die Bedingung der Ethik; aber ein leidendes Willens-Vermögen schliefst die Freiheit der Wahl aus. Selbst die gröfsere Feinheit jener sympathetischen Empfindungen erhebt das Wesen derselben noch nicht zur moralischen Würde, weil sonst auch unsere höheren ästhetischen Gefühle den Werth der Moralität haben müfsten. Jeder Naturtrieb gehört der Phy-

sik an; die Moral hat sich allem Physischen entzogen, und macht sogar einen strengen Gegensatz gegen dasselbe.

3. Daraus ergibt sich zugleich, dafs ein ursprünglicher moralischer Trieb keinen strengen Gegensatz gegen den Trieb der Selbstliebe bildet; denn er läfst sich wenigstens nicht gegen einen gewissen feineren Eigennutz retten. Die Befriedigung jedes Affekts hat etwas Ergötzendes in sich; diefs läfst sich ohne Rücksicht auf die Beschaffenheit seines Inhalts behaupten. Selbst das Mitleiden enthält auf dem höchsten Gipfel seiner schmerzhaftesten Äufserung eine Art von Wollust, welche besonders für die weicheren Seelen des zweiten Geschlechts nicht ohne mannichfachen Genufs ist.

4. Auch die grofse Verschiedenheit des moralischen Gefühls bei den verschiedenen Völkern des Erdbodens beweis't sehr bündig gegen ein System, dessen erste Eigenschaft Einheit seyn müfste. Zwar behält diese Theorie auch hier noch viele Winkelzüge. Man könnte sagen und hat es gesagt:

a) eben so wenig, als mit seiner eigenen Glückseligkeit, könne der Mensch gleich mit einem Systeme des wahren Gemeinbesten auf's Reine kommen. Der Zustand einer geistigen Minorennität müsse auch ein Stand der moralischen Unmündigkeit seyn. Selbst die empörendsten Grausamkeiten mancher Völker geschähen wenigstens unter einem Scheine des gemeinsamen Besten, und die Thorheiten, Verdrehungen, selbst die Tollheiten, welche das Wesen des wohlwollenden Triebes bei manchen Nazionen zu verkehren schienen, liefsen sich eben so sehr dem Glückseligkeits-Systeme nachweisen. Allein

α) hier wird vorausgesetzt, dafs das Wesen des moralischen Gefühls mehr auf kälteren Berücksichtigungen des Gemeinbesten als auf einem einfachen Wohlwollen beruhe.

β) fast immer empört sich bei dem Menschen eine geheime innere Stimme gegen die Sankzion einer Gewohnheit, welche der eignen Glückseligkeit Eintrag thut. Nur sinnenberauschende Gebräuche, fremder Zwang, die Heiligkeit der Verjährung und falsche Vorspiegelungen künftiger Freuden können jene in-

nere Stimme — nicht schweigen machen, sondern blofs übertäuben (als bei der unmenschlichen Sitte des Hindus unter dem Stamme der Bramanen, dafs sich eine Frau zugleich mit dem Leichname ihres Mannes verbrennt); sich selbst überlassen, folgt der Mensch immer den einfachen Eingebungen seiner egoistischen Neigung. Aber die Irrkreisungen eines angeblich moralischen Triebes verirren sich auf mannichfaltigere Abwege und treiben ihr tolles Spiel daurender, als die Abweichungen des eigennützigen Triebes. In der Kultur- und Sittengeschichte aller Nazionen, besonders der ungebildeten oder halb gebildeten, liegen die unwidersprechlichsten Zeugnisse für diese Wahrheit.

b) diese Verschiedenheit zeuge eben so sehr gegen die Gesetzgebung der Vernunft. Auch die Vernunft sey ein allgemeines Kriterium der Menschheit, und dürfe, wenn sie für das höchste Prinzip der Sittlichkeit gelten solle, bei verschiedenen Völkern nicht solche seltsame Widersprüche zulassen.

Allein ein ursprünglicher Grundtrieb unserer Sinnlichkeit mufs sich weit zuverläfsi-

ger und früher ankündigen, als ein Gesetz unsers Erkenntnifsvermögens. Das Gefühl spricht laut und stark; durch keine künstlichen Verhältnisse erzeugt, fodert es seine Befriedigung schon in dem rohen Naturmenschen. Ein moralischer Grundtrieb würde sich also in dem primitiven Zustande der Menschheit, wo jeder natürliche Trieb in seinen ungeschminkten Gestalten erscheint, zwar nicht mit dem Zartgefühle und in den sanfteren Formen einer gesellschaftlichen Kultur, aber doch auf eine Art äufseren, die uns, wie bei der Selbstliebe, keine Zweifel für seine Existenz übrig liefse. Aber gerade in dem Kindesalter der Menschheit lösen sich ihre meisten Gefühle in den Grundzug der Selbstliebe auf. Ganz anders ist es mit den Gesetzen des intellektuellen Vermögens; denn alle Anlagen, welche der mannichfaltigsten Vorübungen bedürfen, und deren Bildung schlechthin dadurch bedingt ist, dafs der Mensch schon einen grofsen Theil seiner mächtigern Sinnlichkeit abgestreift hat — Reflexion und Vernunft, können sich bei der Erziehung der Menschheit nur am spätsten entwickeln·

Der bloſse Zustand der Unwissenheit ist für die Vernunft eine Art von metaphysischer Annihilazion, in welcher sie eine Menge Veranstaltungen ihrer Gesetze zuläſst. Das Erkenntniſsvermögen braucht Erziehung, Unterricht, fortdaurende Reizmittel zum Nachdenken, das Gefühl braucht nur die Erscheinung eines äuſseren korrespondirenden Objekts, um sich zu äuſsern.

5. Das ächte moralische Gefühl ist daher nur ein Produkt der Vernunft, und begleitet dieselbe auf ihren mannichfachen Stufen der Bildung; in jeder Zeitperiode billigt das erste, was die letztere gut heiſst. Vernunft und Gewissen sind daher ein paar Schwestern, welche Arm in Arm zu ihrer Verschlimmerung oder Vervollkommnung fortschreiten. Daſs der Mensch, von der Sinnlichkeit hingerissen, nicht immer nach der Vernunft handelt, macht keinen Einwurf gegen diese Behauptung; er handelt hier auch gegen Gewissen. Nach unserm Systeme soll er nur nach der Vernunft moralisch empfinden. Er vernünftelt freilich auch nach seinen Gefühlen; allein hier läſst er sich durch die

Eigenliebe in seinen individuellen Urtheilen bestechen. Aber allgemeine Gefühle des moralischen Guten und Bösen werden nur durch allgemeine Grundsätze bestimmt.

6. Die Zurückführung alles Moralischen auf ein ursprüngliches Gefühl war desto leichter bei den englischen Philosophen, weil

a) der gesunde Menschenverstand oft lange vorher die praktische Gesetzgebung der Vernunft antizipirt, und seine Achtung gegen die Moral schon durch unverkennbare Gefühle bewährt hat, ehe die Vernunft mit reflektirendem Selbstbewufstseyn als gesetzgebendes Vermögen erscheint.

b) weil das Gefühl selbst bei dem gebildeten Menschen oft dunkel, ohne deutliche Vorstellungen, wie durch eine glückliche Ahnung, sich thätig beweis't; auch wirkt es schneller als die Vernunft. Es ist fast immer Wohlgefallen, Achtung, Begeisterung, oder Misfallen, Abscheu, Verachtung, was sich in uns zuerst für oder gegen die freien menschlichen Handlungen regt. Nicht jeder Mensch kann sich Rechenschaft von seinen Empfindungen geben, und das moralische Interesse ist so mächtig,

dafs es die Aussprüche der Vernunft gewöhnlich durch ein warmes Gefühl überholt; die Empfindung ist auch hier das Organ und zuweilen das Mikroskop der Vernunft. Aber dafür gibt es eben so viele verwickelte Fälle, wo der Vernunft erst alle Thatsachen einer Handlung gegeben und von ihr gewürdigt werden müssen, ehe das Gefühl in Misfallen oder Wohlgefallen ausströmen kann.

7. Ob die Vernunft im Stande sey, ein solches Gefühl zu schaffen, ist nach unserer Überzeugung keinem Zweifel mehr unterworfen. Der ganze Aufwand von furchtbarem Scharfsinne, den Hume hier aufgeboten hat, um zu beweisen, dafs die Vernunft, als ein empfindungsloses Vermögen, kein Interesse an einer Handlung nehmen und folglich auch kein praktisches Prinzip seyn könne, wird uns die Aussprüche des gesunden Menschenverstandes nicht zerstöhren, nach welchen der Mensch die unverkennbare Freiheit hat, den Eingebungen jedes blofsen Gefühls durch Vernunft und nach ihren Grundsätzen zu widerstehen. Ein praktisches Vermögen mufs aber auch im Stande seyn, ein System von korres-

pondirenden praktischen Gefühlen zu bilden. Die Art, wie die moralischen Gefühle bei den meisten Menschen (subjektiv) in der Erfahrung unter den Umgebungen mannichfaltiger Verhältnisse entstehen, darf den Philosophen nicht verführen, an dieser (objektiven) Gesetzgebung der Vernunft irre zu werden.

8. In rechtlicher Hinsicht insbesondere läfst sich gegen dieses System anführen:

a) wenn die Moral überhaupt nicht von einem ursprünglichen Gefühle abgeleitet werden darf, so findet diese Ableitung auch bei dem Rechte, als einem Inbegriffe moralischer Regeln, nicht statt.

b) das Prinzip eines moralischen Gefühls enthält kein befriedigendes Kriterium des Unterschiedes zwischen dem rechten und Moralisch-guten. Durch Vernunft läfst sich die Gränze, wo die unvollkommenen Pflichten in die vollkommenen übergehen, auf's genaueste zeichnen. Wenn aber das Gefühl diesen Unterschied festsetzen sollte, so müfste es für beide Pflichten entweder eine besondere, spezifisch verschiedene Art von Affekzion äufsern, oder unsre Empfindungen für Recht und unser

Abscheu vor Rechtsverletzungen müfsten sich durch einen höheren Grad von Innigkeit vor dem Interesse an einfachen Tugenden, und von Misfallen an blofsen Unsittlichkeiten auszeichnen. In der That pafst die letzte Voraussetzung auf manche Fälle vortrefflich. Grobe Verletzungen des Rechts, menschenfeindliche Mishandlungen, Raub und Mordthaten empören unser Gefühl in einem weit höheren Grade als blofse Grobheiten, Ungefälligkeiten, Nachläfsigkeiten. Aber ohne zu erinnern, dafs es gleichwohl höchst mislich seyn würde, den Gränzpunkt, wo die Gefühle für Tugend in Gefühle für Recht übergehen, durch das Gefühl allein zu bestimmen, so zeugen doch andere Fälle eben so laut gegen jene Erscheinung. Wenn ein Mensch vor einem hülflosen, mit Wunden bedeckten, ermatteten Unglücklichen, dem er helfen könnte, kalt vorübergeht, und ein Anderer einen Reichen um ein paar Groschen betrügt, um dieses Geld zur Unterstützung einer darbenden Familie anzuwenden: — welcher von beiden wird unser moralisches Gefühl am meisten gegen sich waffnen? ... Und dennoch ist nur das letzte,

nicht das erste Vergehen eine wahre Verletzung des Rechts.

Es liefs sich voraussehen, dafs diese Bemerkung besonders dem humeschen Scharfsinne nicht entgehen würde. Um daher ihr System gegen jene unzerstöhrbaren Aussprüche des gesunden Menschensinnes zu retten, konnten die Gefühls-Philosophen ihre Zuflucht nur zu der Vernunft nehmen, um durch dieselbe ausmitteln zu lassen, was recht, das heifst nach ihrer Meynung, was im Ganzen, nach dem vollen Umfange seiner Folgen das Nützlichste sey. Sehr bestimmt hat Hume dieses gesagt, indem er den entschiedenen Nutzen, den die Gerechtigkeit äufsert, nicht für die Folge jedes einzelnen, besonderen Aktes, sondern des ganzen rechtlichen Gebäudes erklärt. Noch deutlicher erhellet diese Meynung aus einer anderen, sehr sprechenden Stelle: „Wäre das Gefühl für Gerechtigkeit, sagt er, ein einfacher Instinkt, und nicht eine Folge des Nachdenkens über die wohlthätigen Folgen derselben: so müfste das Eigenthum, was der vorzüglichste Gegenstand der Gerechtigkeit ist, auch durch einen ursprünglichen Instinkt un-

terschieden werden können. Eine oberflächliche Beobachtung könnte zwar diesen Unterschied zwischen dem Mein und Dein einem blofsen einfachen Naturtriebe zuschreiben wollen; aber bei einer genaueren Untersuchung werden wir in der Wirklichkeit finden, dafs zu diesem Behufe zehntausend verschiedene Instinkte nothwendig wären, um auf die Menge von intrikaten und verwickelten Fällen angewandt zu werden, welche hier vorkommen. Denn wenn man bestimmen sollte, was Eigenthum ist, so würde man es am besten durch ein Besitzthum erklären, was durch Arbeit, Fleifs, Verjährung, Erbschaft, Kontrakt und dergleichen erlangt ist. Läfst es sich denken, dafs uns die Natur durch einen ursprünglichen Instinkt in allen diesen Methoden des Erwerbnisses unterrichtet?“

Wir wollen zwar diese Behauptung nicht mit aller Schärfe gegen Humen selbst kehren, und darin eine Inkonsequenz gegen die ursprüngliche Gesetzgebung des Gefühls suchen. Denn da die Vernunft hier noch immer nicht als Bestimmerin, sondern blofs als Leiterin des Gefühls aufgeführt ist: so bleibt die

Autorität jener Gesetzgebung ungeschmälert, und wenn man auch behaupten könnte, dafs nach jenen Grundsätzen das Kriterium des rechten und Moralisch-guten in der Vernunft liegen müsse, weil die Vernunft allein ausmachen könne, was recht (zur Erhaltung des Menschengeschlechts im Ganzen nothwendig), und was moralish-gut (zur blofsen Erhöhung der einzelnen Glückseligkeit förderlich) sey: so werden die englischen Philosophen doch die letzten Gründe jener Begriffe immer nur in dem Gefühl' suchen wollen. Aber ein Prinzip, das den letzten Grund eines Systems enthält, mufs in einem strengen Sinne auch das Haupt-Kriterium seiner Gegenstände enthalten. Wenn die Vernunft kein thätiges Prinzip seyn soll, so kann sie den Trieb nicht verändern, noch über seine Gränzen ausdehnen, sondern nur vor Täuschungen warnen. An unserem reinen Gefühle für Recht bewährt sie aber ihren selbstthätigsten Antheil. Wenn die Strenge eines unerschütterlichen Richters — nicht nach seinen Empfindungen, sondern nach einer todten Regel des Rechts über dem Schicksahle einer darbenden Familie

schaltet: so würde er die ganze Macht unseres wohlwollenden Triebs gegen sich empören, wenn unsere Vernunft nicht dem natürlichen Impulse dieser Regungen widerspräche, und in unserem Herzen gegen die anscheinende Barbarei dieses Mannes ein Gefühl der Achtung hervorriefe, das wir nicht von den Mutterhänden der Natur haben. Nur als eine Helferin, welche das moralische Gefühl unterstützen und seine Äufserungen beschleunigen soll, nöthigt uns die Neigung des Wohlwollens, eine weise Hand in der Ökonomie des menschlichen Wesens zu ehren.

c) ob das Prinzip des Gemeinbesten überhaupt zu einem moralischen und insbesondere zu einem rechtlichen Prinzipe tauge, ob die hohe Idee der Gerechtigkeit blofs von dem Nutzen der letztern abhängig gemacht werden dürfe, darüber werden wir uns zweckmäfsiger weiter unten bei der dritten Ansicht, unter welcher dieser Grundsatz erscheinen wird, auslassen.

Aber aller dieser Bemerkungen ungeachtet, fühlt man sich nur zu oft gedrungen, die Fülle von Scharfsinn, Beobachtungsgabe und

Weltkenntnifs zu bewundern, welche in diesen humeschen Untersuchungen liegt, und wobei nur in der Beziehung auf ein höchstes Prinzip gefehlt ist. Wir gestehen gern, dafs wir die Schriften weniger Moralphilosophen mit solchem Interesse lesen und wiederlesen, als Hume's moralische Schriften. Selbst das Wenige, was wir aus denselben hier ausziehen konnten, verhält sich zu dem Reichthume der Urschrift nur, wie ein Gerippe zu einem üppigen Körper. Aber das Wahre, was in diesen Bemerkungen liegt, auszuzeichnen und in Beziehung mit unseren Überzeugungen zu setzen, gehört nach unserem Plane nicht in diese Kritik.

* * *

Sehr nahe an das System der englischen Philosophen schliefst sich Schlettweins Prinzip einer natürlichen Menschenliebe an. *) Da dieses System aber wenig Aufsehen gemacht hat, und in der That zu unwichtig ist, um unsere Aufmerksamkeit lange

*) Die Rechte der Menschheit, oder der einzige wahre Grund aller Gesetze, Ordnungen und Verfassungen. Gieſsen, 1784.

zu fesseln, so wollen wir nur den Hauptsatz desselben auszeichnen. Er stellt (§. 26.) ein höchstes und allgemeinstes Naturgesetz auf, was nach seiner Meynung durch folgende Sätze ausgedrückt werden kann: „Mache dich vollkommen, thue das, was dir wahrhaft gut ist, lebe deinem Wesen gemäfs, folge deinen wesentlichen Trieben.“ Von diesem ersten Naturgesetze will er aber das erste Prinzip, woraus der Gegenstand seines Naturgesetzes bestimmt erklärt werden kann, unterschieden wissen, und findet dieses Prinzip in der Liebe der Menschheit. §. 11. 12.

Allein jenes erste, allgemeinste Naturgesetz fafst ein ganz anderes Objekt als dieses abgeleitete Prinzip auf. Die Meynung des Verfassers würde sich daher noch eher haben entschuldigen lassen, wenn er beide Gesetze als koordinirte Prinzipien aufgestellt, und den einen Grundsatz nicht zu einem subalternen oder abhängigen Satze von dem ersten gemacht hätte. Er wufste sich wahrscheinlich nicht anders als durch die Annahme zweier verschiedenartigen Prinzipien zu helfen, um die Foderungen des Eudämonism mit denen

einer bessern Moral in Verbindung zu setzen. Aber auch dieser eudämonistische Synchretism ist nicht festgehalten, sondern bei der Anwendung blofs das Gesetz einer natürlichen Menschenliebe berücksichtigt. §. 39. etc.

bb) *aus gewissen einzelnen, angeblich moralischen Instinkten.*

Dahin gehört Schmaufs,*) der das Recht aus einem gewissen Billigkeitstriebe und aus einigen andern Instinkten, die er moralische nennt, ableiten will. „Wir müssen, sagt er, bei dieser Untersuchung von dem Begriffe des Wortes Natur ausgehen. Gott hat den Dingen gewisse Eigenschaften, Kräfte beigelegt, wodurch sie sich von andern unterscheiden. Diefs heifst die Natur derselben. Unter dem Worte Recht verstehet man aber eine Freiheit und Befugnifs, etwas zu thun und zu lassen. Nun entstehet die Frage: in welchem Prinzipe sollen wir ein angebohrnes Recht suchen, in dem Verstande oder in dem Willen? Die meisten erklären sich für den Ver-

*) Neues Systema des Rechts der Natur. Gött. 1754. Buch III. Kap. 1. §. 2. ff.

stand, als für das Vermögen der Erkenntnisse und Begriffe. Aber der menschliche Verstand ist gar nicht fähig, ein allgemeines, gleichförmiges und zumal verbindliches Recht bei allen Menschen auszumitteln. Die Vernunft ist eigentlich dem Menschen nicht ganz angebohren; es gibt keine wirklich angebohrnen theoretischen Ideen, sondern es ist dem Menschen blofs angebohren eine Fähigkeit, allerlei Dinge zu erkennen, die sich aber erst allmählig durch den Gebrauch der Sinne und Empfindungen äufsert.“

„Der menschliche Wille hat allerlei Neigungen, die man Affekte und Passionen nennt, als Liebe, Hafs, Neid, Zorn, u. s. w. Dergleichen Neigungen werden Instinkte genannt, und nur in diesen angebohrnen Neigungen mufs man die angebohrnen Prinzipien des Rechts suchen. Es gibt physische und moralische Instinkte. Bei den physischen, als bei dem Hunger, Durste, kann gar nicht die Frage seyn, ob der Mensch zu ihrer Befriedigung ein Recht habe. Es ist hier blofs von den moralischen die Rede, welche sich zum Theil ohne alle vorhergehende Schlüsse äufsern (3’

3, 2. ff.). So fühlt jeder Mensch gegen den Andern, von dem er keinen Schaden fürchtet, eine gewisse Zuneigung, er fühlt Mitleiden mit dessen Unglück. In jedem menschlichen Gemüthe wirkt also eine gewisse Äquanimität oder Gemüthsbilligkeit. Ferner: die Rachbegierde ist jedem Menschen angebohren. Sie entsteht aus einer vorhergegangenen Injurie; sie läfst dem Menschen keine Ruhe, bis er Satisfakzion erhalten hat. Der Mensch mufs also denken, dafs alle anderen Menschen, sowie er, das Recht haben, sich zu rächen, das heifst, sich Recht zu schaffen. Auf diese Art ergibt sich die Idee eines angebohrnen Billigkeitsrechts, dessen erster und allgemeinster Grundsatz ist: „Was du nicht willst, das dir geschehe, das sollst du Andern auch nicht thun.“ Also nur aus diesem Gefühle der natürlichen Billigkeit, der Reue und Schaam, aus der Furcht vor der Rache eines Andern, der verletzt wird, entsteht dieses natürliche oder verbindliche Recht (§. 9.); und dieſs ist denn das versprochene jus conatum et in ipsa natura hominis eiusque instinctibus datum. Kein anderes System kann sich eines

so bündigen und unwidersprechlichen Beweises rühmen.“

K r i t i k.

Wie sehr der Verfasser von der Richtigkeit seiner Grundsätze überzeugt ist, so liegt die Philosophie doch im Grunde bei wenigen Forschern so sehr in der Kindheit, wie bei ihm. Zuerst, welch' eine Behauptung: die Vernunft ist dem Menschen nicht g a n z angebohren! Wenigstens ist der Gedanke, den der Verfasser andeuten wollte, ganz schief ausgedrückt. Die angebliche Gemüthsbilligkeit oder das Mitleiden mit fremdem Unglücke taugt ferner mehr zu einer Grundlage der Moral überhaupt, als des Rechts, wenn die praktische Philosophie einmal auf gewisse Triebe gebauet werden soll. Endlich, wie unphilosophisch, eine Leidenschaft, welche zu den selbstsüchtigsten gehört, und, wenn sie auch die Gefühle für Recht und Unrecht beschleunigt, doch durchaus keine allgemeinen Regeln eines vernünftigen und gesetzmäfsigen Betragens geben kann, weil sie, durch den Egoism eingegeben, in ihren Äufserungen gewöhnlich zu weit gehen würde, und eben daher, als Privatleidenschaft, durch den

Gerichtshof eines Vernunft - Rechts der gröfsten Einschränkungen bedarf — die Rache, zur Hauptbasis des Gefühls für Gerechtigkeit zu machen! Der Verfasser hat für die Gründe des Rechts genommen, was blofse Verstärkungsgefühle bei demselben zu seyn pflegen. Dafs er die Möglichkeit eines Willens (des Begehrens) blofs in dem niederen Begehrungsvermögen aufsucht, und in der Vernunft nur ein Vermögen der Erkenntnisse sieht, ist eine Ansicht, die er mit den englischen Philosophen gemein hat.

β) aus sympathetischen Trieben.

aa) *aus dem Triebe zu einer allseitigen Mitempfindung.*

Es ist der berühmte englische Schriftsteller Adam Smith, der dieses System aufgestellt und sich durch seine Theorie der moralischen Empfindungen auch unter den Moralphilosophen einen bedeutenden Rang erworben hat.*) Die beiden Fundamentalsätze,

*) The theory of moral sentiments. Edit. 3. Lond. Neu übers. von Kosegarten. Leipz. 1791.

welche dieser bekannten, weitläuftig ausgeführten Theorie zum Grunde liegen, sind erstlich: dafs unsere moralischen Ideen und Gefühle blofs von unseren sympathetischen Trieben abhängen; zweitens, dafs die Gegenstände unserer ursprünglichen moralischen Billigung die Handlungen anderer Menschen, unsere sittlichen Urtheile über unser eignes Betragen aber nur die Resultate und Anwendungen jener ersten Urtheile auf uns selbst sind. Die beiden Fragen, wie sich jene Urtheile über das Betragen Anderer durch Sympathie bilden, und wie wir durch eine Anwendung derselben auf unser Selbst zu einem Pflicht-Gefühle gelangen, bilden daher die beiden Haupt-Untersuchungen des smith'schen Systems.

„Zuerst also: Nur durch Erfahrung sind wir im Stande, eine Empfindung von dem zu erhalten, was in der Seele des Andern bei gewissen Gelegenheiten vorgeht. Aber sobald wir uns in dieselbe Lage versetzen, worin wir ihn sehen, regt sich auch dieser mitfühlende Trieb. Wer einen Schlag oder einen Baum auf jemandes Arm oder Bein fallen sieht, schau-

dert zurück, zieht seinen Arm weg, und leidet, wenn der Schlag fällt, einigermafsen das, was der Leidende selbst fühlt. Dieses Prinzip unsrer Natur, was uns leitet, in die Empfindungen Anderer hineinzugehen, ist nach Smith Sympathie.“

„Wofern der Zuschauer sich die Umstände eines anderen Menschen eigen zu machen weifs, und sich auf dieselbe Art wie die gerührte Person affizirt fühlt, so wird er die Empfindungen derselben schicklich oder recht und dem Objekte gemäfs finden. Die Schicklichkeit (propriety) einer Neigung ist also die Angemessenheit derselben zu dem Gegenstande, der sie hervorbringt; und die Wahrnehmung dieser Angemessenheit ist der Grund der Empfindung, die wir moralische Billigung nennen. Was also andere Moralisten recht oder unrecht (im moralischen und rechtlichen Sinne) nennen, das heifst nach Smith gröfstentheils schicklich oder unschicklich.“

„Indessen ist die Empfindung des Mitfühlenden, wenn auch in der Art ähnlich, aber doch in Absicht des Grades weit schwächer

als bei dem Fühlenden selbst. Zur Erhöhung des sympathetischen Vergnügens lehrt die Natur hier den Zuschauer, seine Empfindungen so viel als möglich auf eine gleiche Höhe mit den Gefühlen des affizirten Menschen zu stimmen; auf der anderen Seite lehrt sie den fühlenden oder leidenden Menschen, seine Leidenschaften zu der Tiefe hinabzustimmen, worin der Zuschauer sie zu theilen vermag. Auf der ersten Anstrengung beruhen die holden, liebenswürdigen Tugenden der Leutseligkeit und des Wohlwollens; auf der zweiten die grofsen ehrwürdigen Tugenden der Selbstverläugnung und Selbstbeherrschung. Wenn wir also wünschen, uns die Sympathie und Billigung des Menschengeschlechts zu sichern — ein Wunsch, welcher der stärkste in unsrer Natur ist: so dürfen wir unsere Glückseligkeit nicht aus unserm eignen Gesichtspunkte, sondern nur aus dem grofsen Standpunkte der Menschheit betrachten. Widrigenfalls werden wir, sympathisirend mit den Empfindungen anderer Menschen, den Qualen der Selbstverklagung, des eignen Abscheues ausgesetzt seyn.“

„Dankbarkeit und Zorn sind diejenigen Prinzipien unsrer Natur, welche uns am direktesten zum Belohnen und Bestrafen hintreiben, wiewohl wir bei unseren Urtheilen über Lohn- und Strafwürdigkeit nicht den ersten besten Aufwallungen unseres Gefühls folgen, sondern nur aus der häufigen Vergleichung jener Neigungen mit den Empfindungen Anderer unsre allgemeinen Regeln für die Schicklichkeit derselben hernehmen dürfen.“

„Zweitens: Ungeachtet daher manche Erscheinungen auf ein Vermögen hinzudeuten scheinen, das nicht von aufsen entlehnt ist, so ist dieses geheime Tribunal unseres Busens, das zuweilen die Entscheidungen aller anderen Menschen in Absicht unserer Handlungen umstöfst, doch ursprünglich von der Autorität desselben Richterstuhls abhängig, dessen Aussprüche es so oft und mit so vielem Rechte verwirft. Indem uns unsre Natur nemlich zu einer steten Aufmerksamkeit auf das Betragen Anderer nöthigt, leitet sie uns unvermerkt dahin, uns allgemeine Regeln von dem zu bilden, was wir mit Schicklichkeit thun oder unterlassen müssen. Durch diese Regeln bildet sich

dann allmählig jener unpartheiische Richter unseres Busens, jener Stellvertreter der Gottheit, dessen unbestechliche Aussprüche uns auch dann noch ehrwürdig sind, wenn Andere weder Aufmerksamkeit noch Ruhe des Geistes genug haben, um unsere Handlungen in einem schicklichen Lichte zu sehen."

„Nur auf diese Weise entstehen die allgemeinen Gesetze der Moral und des Rechts; wir bedürfen zur Erklärung derselben keines besonderen moralischen Gefühls, sondern blofs der sympathetischen Triebe. Die stete Rücksicht auf jene Regeln und die Achtung vor ihnen macht eigentlich das aus, was wir Gefühl der Pflicht oder moralisches Gefühl nennen."

Kritik.

Das smithische System ist von dem des moralischen Gefühls nicht blofs nach dem Namen verschieden, wie man versucht werden könnte, zu glauben. Doch liegt der Unterschied zwischen beiden nicht eigentlich (wie Dreves nach Kosegarten bemerkt, und Smith selbst zu verstehen gibt) darin, dafs Hutcheson aufser den Urtrieben der Selbstliebe

und der Sympathie auch noch den des moralischen Sinnes annimmt, Smith aber den letztern gänzlich verwirft; denn, genauer untersucht, macht eben die Summe der sympathetischen Triebe nach Hutcheson und Humen das moralische Gefühl aus. Die wahre Differenz zwischen beiden Philosophen liegt vielmehr in der Tendenz, die sie jenen Empfindungen zuschreiben. Nach Smith ist es nicht sowohl der mächtig nach aufsen strebende Trieb, Andere glücklich zu machen, die Neigung des Wohlwollens und der Wohlthätigkeit, wie bei Hutcheson, sondern der innigere, mehr in sich selbst zurückgezogene Trieb, sich in die Gefühls-Eigenheiten Anderer zu versetzen, oder sich mit ihren sämmtlichen Empfindungen zu identifiziren, was das eigentliche Prinzip der Ethik seyn soll. Aus einem solchen Hange glaubte er nicht allein die Liebespflichten, sondern auch die erhabnen Selbstpflichten besser als seine Vorgänger ableiten zu können. Allein

1. konnte er seine Moral nur durch die Voraussetzung retten, dafs dieser sympathetische Trieb, der uns in die Empfindungen An-

derer hineingehen heifst, der stärkste in unserer Brust sey. Aufserdem war es nicht möglich, dieses Prinzip zu einem moralischen, das heifst, zu einem Elemente der höchsten Zwecke zu heben. Aber a) auch jene Voraussetzung zugegeben, so würde dieser Trieb doch seine Motive und seine überlegene Stärke blofs von der sinnlichen Natur erhalten; es wäre blofs eine höhere physische Gewalt, wodurch er die selbstsüchtigen Neigungen des Menschen bekämpfte. Nie läfst sich aber die hohe Idee der Pflicht auf ein System der Triebe, selbst nicht der edelsten, gründen. b) es ist im Allgemeinen auch falsch, dafs der sympathetische Trieb der stärkste unter den menschlichen Naturtrieben sey. Weit mächtiger spricht in dem Menschen die Selbstliebe, und der erste wird die letztere nur in den seltnen Fällen beherrschen, wenn ihn Erziehung, Unterricht und ein edles Naturell zu einem hohen Grade von Stärke angeführt haben. Was Smith für einen Grund der Moralität ausgibt, ist nur ein Verstärkungsmittel und eine Folge derselben.

2. Eine genauere Zergliederung des Begriffs von Schicklichkeit oder Angemessenheit eines

Gefühls zu den Empfindungen Anderer, als eines Grundbegriffs unserer moralischen Urtheile, wird den Verfasser schwerlich von einigen Täuschungen frei sprechen können. Es ist zwar geschichtlich wahr, dafs unsere anscheinend moralischen Gefühle oft blofse sympathetische Empfindungen oder die zusammengesetzten Erzeugnisse mehrerer Ursachen, der Nachahmung, des Gefühls für Schicklichkeit, der Theilnahme an fremden Zuständen sind. Allein a) was eine Gesinnung oder Empfindung bei vielen Menschen in dem Zustande eines konvenzionellen Lebens, unter den Einflüssen mannichfaltiger Verhältnisse, unter blofsen Hülfsmitteln der Bildung zu seyn pflegt, enthält noch kein Kriterium dessen, was sie nach ihrem ersten Ursprunge ist und nach einer lauteren Moral seyn sollte. b) es liegt aber ein bedeutender Unterschied zwischen jener Schicklichkeit der Neigungen und der ächten moralischen Würde. Dieses allgemeine Gefühl, was sich durch häufige Beobachtung fremder Gefühle von der Schicklichkeit unserer Neigungen und von dem Normalgrade ihrer Äufserungen festsetzt, ist mehr ein Gefühl

der Konvenienz, der sympathetischen, gesellschaftlichen Artigkeit, der modischen, gefallenden Dezenz, des Dekorums, als jenes hohe Gefühl, das unerbittlich über die Handlungen der Menschen entscheidet, als jener Stellvertreter der Gottheit, der, wie sich der Verfasser ausdrückt, auch die übermüthigste der Leidenschaften zu Boden zu donnern vermag. Das Begründete ist hier zu grofs für den Grund; die Tochter erscheint als eine Riesin gegen die Zwergsgestalt ihrer Mutter. In der wirklichen Welt mag es ein Beweis von hoher Weisheit seyn, möglichst einfache Mittel für grofse Zwecke zu wählen; aber in der Philosophie taugt es nicht, grofse Ideen aus bedeutlosen Prinzipien hervorgehen zu lassen.

Zwar leuchten manche herrliche Blitze des lauteren Menschensinnes über die Natur jenes erhabnen Tribunals, welches über unsre Handlungen öfters ohne Rücksicht auf die Urtheile aller anderen Menschen entscheidet, durch diese Theorie der moralischen Neigungen; aber es sind nur isolirte, abkreisende Strahlen, die in keinem folgerechten Zusammenhange mit dem ganzen System' stehen. Es läfst sich da-

her auch nicht in einem strengen Sinne behaupten, dafs der englische Moralist eigentlich eine objektive Maxime verfolgt habe. Sein Prinzip läutert sich zwar, indem er von dem kleinen, subjektiven Ursprunge seiner Moral immer höher zu der gröfsten Erhabenheit ihrer Aussprüche emporsteigt, allmählig zur Objektivität; aber nur, weil er dem Drange des gesunden Menschenverstandes, der ihn endlich wieder in seine Gewalt nimmt, nachgeben mufs. Der Grund seiner Sittenlehre bleibt immer subjektiv; ein einziger Blick auf sein System wirft ihn in seine beschränkte Sphäre zurück; der grofse Richter unseres Busens ist ihm nur eine subalterne Instanz, die ihre wahre Beglaubigung nicht durch sich selbst, sondern durch das Hinschauen auf fremde Erscheinungen erhält. Überhaupt hat er bei seinen meisten empirischen Beobachtungen die Macht seines Prinzips zu weit ausgedehnt; fast alles wird unter seinen Händen zur Sympathie, was er berührt.

3. In rechtlicher Hinsicht besonders läfst sich gegen dieses System erinnern: a) dafs es, wie das System des moralischen Ge-

fühls, kein genaues Unterscheidungszeichen des rechten und Moralisch-guten enthält. Smith wird zwar auch hier auf die verschiedenen Grade von Schicklichkeit, oder auf die verschiedenen Empfindungen Anderer für moralische und rechtliche Gegenstände, als auf die Muster unsrer Gefühle, verweisen. Aber woher haben sich diese Unterschiede bei Andern gebildet? Das Prinzip des moralischen Gefühls hat hier sogar, wie beinahe durchgehends, wegen seiner gröfseren Einfachheit, noch sichtbare Vorzüge. b) Zorn und Dankbarkeit sind sehr unzureichende Prinzipien für Belohnungen und Strafen. Da dem Privatmenschen das Recht der Bestrafung nicht anvertrauet werden darf, so müfsten sich Gesetzgeber und Richter in die Lage des Beleidigten setzen, um den Grad der Strafe nach der Stärke ihres Mitgefühls zu bestimmen. Wenn aber eine solche Beurtheilung auch nicht den gröfsten Täuschungen ausgesetzt wäre, wenn sich die Gefühls-Subjektivität des Gesetzgebers und Richters nicht zum offenbaren Nachtheile des Rechts in eine Menge Aussprüche der Gerechtigkeit mischen sollte: so wider-

spricht doch schon die Erfahrung jener Behauptung. Der Richter sieht mit dem kältesten Blute nur auf den Befehl des Gesetzes, auf die Umstände des Verbrechens, auf das Verhältnifs der Strafe zu demselben; seine Sympathie schweigt oder sollte doch schweigen. Auch die Änderungen, welche mit den Fortschritten der Zeit in dem Kodex der Kriminal-Justiz gemacht werden, sind nicht die Resultate eines gewissen Gefühls oder einer genauen Beobachtung fremder Gefühle, sondern des kaltblütigsten vernünftigen Nachdenkens.

bb) *aus der blofsen Liebe zur Geselligkeit, zum Beisammenleben.*

αα) *aus einer reinen Liebe zur Geselligkeit.*

Schon Grotius war dieser Meynung, indem er das eigentlich strengere Recht aus dem Triebe zur Geselligkeit deduzirte. Da sich seine Meynung in der Geschichte des Naturrechts sehr wichtig gemacht hat, so wollen wir die Hauptstellen darüber mit seinen eignen Worten ausheben. „Zu den charakteristischen Eigenheiten des Menschen, sagt er, gehört auch

die Neigung zur Geselligkeit, das heifst, zum Beisammenleben, nicht zu jeder Art desselben, sondern zu einem ruhigen, nach verständigen Grundsätzen geordneten Beisammenseyn mit seines Gleichen, welches die Stoiker οἰκείωσιν nannten. Wenn man also behauptet, dafs jedes Thier von Natur nur zu seinem eignen Nutzen hingetrieben werde, so darf dieses nicht allgemein eingeräumt werden. Denn auch einige andere Thiere beschränken ihre Eigenliebe theils durch die Liebe zu ihren Jungen, theils zu ihres Gleichen einigermafsen; was ich bei ihnen aus einem gewissen verständigen Prinzip herleiten möchte, weil sie bei anderen, keineswegs schwierigern, Akten nicht einen gleichen Verstand zeigen. Eben diefs läfst sich von den Kindern behaupten, bei welchen sich vor allem Unterrichte eine Neigung, Andern wohlzuthun, offenbart, wie schon Plutarch scharfsichtig bemerkt hat: sowie auch in diesem Alter schon von selbst das Mitleiden hervorbricht. Diese dem menschlichen Verstande angemessene Liebe zur Geselligkeit ist die Quelle des wahren strengeren Rechts.“ Proleg. 6. 7. 8.

Das meiste, was gegen den Trieb der Sympathie gilt, läfst sich auch gegen dieses System sagen, wiewohl der Trieb zur Geselligkeit ein wirklicher Grundzug der menschlichen Natur ist. Schon bald nach Grotius erhoben sich mehrere einzelne Stimmen, besonders Hobbes,*) gegen diese Meynung, von welcher sich auch Pufendorf etwas entfernte, indem er die letzten Gründe des Rechts

ββ) in einer abgeleiteten, mehr eigennützigen Liebe zur Geselligkeit suchte.

„Mir scheint kein Weg, sagt er,**) näher und passender zur Erforschung des natürlichen Rechts zu führen, als eine genaue Untersuchung der menschlichen Natur selbst. Mit allen

---

*) Hobbes läugnet den natürlichen überwiegenden Hang des Menschen zur Geselligkeit allerdings; auch ist unter dem Ausdrucke societas nicht immer bürgerliche Gesellschaft zu verstehen, wie Hufeland glaubt. Gerade in den ersten Paragraphen seiner Schrift de cive spricht Hobbes fast allein von der Gesellschaft und Geselligkeit überhaupt.

**) Sam. Pufendorfii de jure naturae et gentium libri octo. Edit. 2. Frcf. 1684. 2, 3, 14. ff.

anderen Thieren hat der Mensch dieses gemein, dafs er sich selbst am meisten liebt, sich auf alle mögliche Weise zu erhalten, alles, was ihm gut scheint, sich zu erwerben und das Böse zu entfernen sucht. Nun ist er aber für sich allein höchst bedürftig, ohne die Hülfe seines Gleichen zu dieser Selbsterhaltung fast unfähig, aber desto brauchbarer zur Förderung gegenseitiger Hülfen und Vortheile, auf der anderen Seite aber immer bösartig, muthwillig, sehr reizbar, und zu Verletzungen eben so geneigt als geschickt. Für sein Wohl und den Genufs aller der Güter, an welche der Mensch vermittelst seiner Natur gewiesen ist, wird es also nothwendig, dafs er *gesellig* sey, das heifst, dafs er sich mit seines Gleichen verbinde, und sich *so* gegen sie betrage, dafs diese nicht einmal die Neigung fühlen, ihn zu verletzen, sondern vielmehr seine Vortheile auf's beste zu fördern und zu erhalten suchen. Das Grundgesetz der Natur (der oberste Grundsatz des Naturrechts) wird also kein anderer als dieser seyn: „jeder Mensch pflege und erhalte nach möglichsten Kräften eine friedliche Geselligkeit gegen Andere, welche der Natur

und Bestimmung des Menschengeschlechts im Ganzen gemäfs ist.““

Von den gefallenden Ansichten des Grotius angezogen, und zugleich durch die mächtigen Einwürfe des Tomas Hobbes geschreckt, versuchte Pufendorf einen Mittelweg zwischen, oder vielmehr eine Koalizion mit beiden Systemen. Auf der einen Seite hatte sich ihm das grootische Prinzip der Geselligkeit mit seinen Früchten und Zweigen zur Begründung eines rechtlichen Zustandes mehr wie jedes andere wichtig gemacht; auf der andern erschien ihm, wie dem Hobbes, der Mensch in Hinsicht auf seine heftigen, selbstsüchtigen Leidenschaften mehr ungeschickt als geschickt zur Gesellschaft. Um sich aus dieser Alternative zu retten, mufste er den Eigennutz selbst, die Furcht, die Bedürfnisse des Menschen zu den Medien seiner Geselligkeit machen, und seine Achtung vor dem Rechte durch die Klugheit vermitteln. „Für sein Wohl und den Genufs aller der Güter, an welche der Mensch vermittelst seiner Natur gewiesen ist, wird es nothwendig, dafs er gesellig sey;“ diefs ist das wahre Prinzip der

pufendorfischen Rechtslehre, nicht jener Satz, den er selbst dafür aufstellt; er hat den bloſsen Mittel- oder Zwischensatz zu einem Hauptsatze erhoben. Auch ist jener Grundsatz nicht so sehr in der Sache als in den Worten von dem ersten hobbesischen Naturgesetze verschieden. Sowie Hobbes aus dem Gesetze: suche den Frieden, alles Recht abzuleiten sucht, so Pufendorf aus dem Satze: suche eine friedliche Geselligkeit.

Es ist ein raffinirter Egoismus, der sich durch das ganze System regt, und sich nur mit den Zeichen und dem Namen der Sozialität, wie mit einem edleren Gewande, behängt hat. Wiewohl sich daher dieses ganze Prinzip mit manchen anderen mehr durch einen geschichtlichen Werth zur genetischen Erklärung über die Entstehung des Rechts und der Staaten, als durch einen wahren Vernunftwerth empfiehlt: so verdient Pufendorf dennoch, als erster szientifischer Naturrechtslehrer, unsre aufrichtigste Achtung. Von jenen frühen Zeiten zu erwarten, was uns nur das Zeitalter der Vernurft leisten kann, hieſse, etwas Unmögliches fodern.

* * *

Bald nachher bekannte sich auch Thomasius zu dem Grundsatze der Geselligkeit, und die Wärme, womit er sich desselben annahm, war durch polemische Rücksichten begünstigt. Die Untersuchungen über den Stand der Unschuld waren damals an der Tagesordnung; Zentgrav und Alberti hatten sie auch in die Sphäre des Naturrechts gezogen. Beide gehörten zu den heftigsten Gegnern Pufendorfs, und Thomasius, ein ächter Nachfolger desselben, der nichts halb zu seyn pflegte, sahe die Gegner seines Vorgängers als seine eigenen an.

Das pufendorfische Prinzip hat sich unter seinen Händen schon sichtbar veredelt, aber auch eben dadurch, dafs es durch die Sorgfalt dieses neuen Verehrers mit neuen Gründen verstärkt werden sollte, an Konsequenz verloren. Bei Pufendorf erschien die Geselligkeit hauptsächlich als Mittel für den Zweck der Selbsterhaltung; bei Thomasius erscheint sie als Zweck und zugleich als doppeltes Mittel. Denn aus einer genaueren Zergliederung seiner naturrechtlichen Prinzipien *) ergibt

*) Chrn. Thomasii Institutionum jurisprudentiae divinae libri tres etc. Ed, 3. Hal. 702. 1, 4, 49 - 64.

sich, dafs der Mensch die Geselligkeit suchen soll erstlich: zur Ausbildung seiner Vernunft, weil sich dieselbe in einem ungeselligen Zustande nicht entwickeln kann. Eben daher soll diese Geselligkeit eine ruhige seyn, ohne welche keine wahre Ausbildung der Vernunft möglich sey. Zweitens, wegen der unmittelbaren Befriedigung, welche der Trieb der Geselligkeit gibt; denn Thomasius erklärt ihn für eine von der Gottheit unmittelbar eingepflanzte Neigung, und findet ihn sogar bei misanthropischen Geistern, weil diese sonst niemanden hätten, den sie hassen könnten. Drittens, weil die Geselligkeit eine wesentliche Bedingung unserer Glückseligkei sey. Unter diesen dreifachen Gründen hätten wir also zu wählen, und könnten vielleicht dem geistvollen Verfasser zurückgeben, was er mit naivem Spotte dem Justinian über seinen dreigespaltnen Grundsatz des natürlichen Rechts vorwirft. *)

---

*) Justinianus noster tria vult esse juris praecepta: honeste vivendum, neminem laedendum, suum cuique tribuendum. Sed hic quidem benignitate sua nos obruit. Quaerimus unam propo-

Indessen war die Sozialität durch Pufendorf und Thomasius so sehr in Ruf gekommen, dafs der Begriff der Gesellschaft oder Geselligkeit allmählig zu einem abstrakten Begriffe wurde, an den man sich öfters hielt, ohne ihn zu zergliedern, und als den höchsten Zweck der Menschheit darstellte, ohne seine Tauglichkeit in Anspruch zu nehmen. Selbst in den Vorstellungen einiger Selbstdenker erhielt er dadurch eine Wichtigkeit, die er ursprünglich nicht hat. *) Nur für den Menschen selbst ist jede Gesellschaft als Mittel berechnet; kein vernünftiges, selbstständiges Wesen kann wegen einer blofsen Vereinigung von Wünschen, Willensakten und Kräften daseyn. **)

2) *aus der vernünftigen, intelligiblen Natur des Menschen. Moralischer Razionalism.*

---

sitionem, ipse loco unius tres exhibet. Ex his elige, cui dicas: tu mihi sola places". 1, 4, 12. 13.

*) Dahin gehört auch Garve. Anm. zu Cic. Büchern von den Pfl. Th. 1. S. 282. 283.

**) Schon Lessing hat sich hierüber sehr artig erklärt: Ernst und Falk. S. 44. 45.

a) *aus der theoretischen Vernunft.*

Moralisch-theoretischer Razionalism.

Wenige Philosophen haben das Geschäft der Moral so ganz der theoretischen Vernunft anvertrauet, als Wollaston,*) nach dessen Ansicht alle unsere Ideen von Laster und Tugend als blofse Korrelate der Unwahrheit und Wahrheit erscheinen. „Wir erklären, sagt er, einen Satz für wahr, wenn er die Dinge bestimmt oder ausdrückt, wie sie wirklich sind; oder die Wahrheit ist Übereinstimmung der Worte und derjenigen Zeichen, wodurch die Dinge bezeichnet werden, mit den Dingen selbst oder mit ihrer Natur. Wahre Sätze oder die wahren Beschaffenheiten der Dinge können aber nicht blofs durch andere Sätze und ausdrückliche Worte, sondern auch durch gewisse Handlungen bejahet oder geläugnet werden. Worte sind im Grunde nur

---

*) The natural religion delineated. Lond. 1722. Man hat unsern William Wollaston nicht selten mit Thomas Woolston verwechselt, der die berichtigte Discourse of the miracles of our Saviour schrieb.

willkührliche, aber Handlungen sind die einfachsten, unfehlbarsten Zeichen der Gedanken. Der Angriff, den ein kriegerisches Heer bei dem Anblicke einer fremden Armee auf dieselbe macht, ist eine Erklärung, dafs es sie für eine feindliche ansieht. Schon die blofsen Bewegungen der Augenbraunen reden eine deutliche Sprache".

„Nun kann keine Handlung eines vernünftigen Wesens, welche einem wahren Satze widerspricht oder welche läugnet, dafs eine Sache so sey, wie sie wircklich ist, gerecht und gut genannt werden. Das moraliche Gute und Böse entspricht dem Wahren und Falschen. Was falsch ist, kann nie gut seyn, weil es der Natur selbst widerstreitet. Der Natur folgen, heifst daher nicht, seinen natürlichen Trieben, sondern der Wahrheit folgen. Was von wirklichen Handlungen gilt, mufs auch von unterlassenen gelten."

„Um aber über die wahre Beschaffenheit der Dinge richtig zu urtheilen, müssen wir dieselbe nicht blofs in Einer Rücksicht, sondern nach dem ganzen Umfange ihrer Verhältnisse betrachten. Wer ein Pferd stiehlt und

auf demselben wegreitet, behandelt es zwar wie ein Pferd, aber nicht wie das Pferd eines Andern. Eben so gibt es auch Grade der Moralität und Unmoralität, wie es einen höheren und geringeren Grad der Wahrheit gibt. Wer einem Andern sein ganzes Vermögen raubt, begeht einen weit gröfseren Diebstahl, als wer ihm blofs ein nützliches Buch stiehlt. Wofern wir den Werth des Buchs auf Einen Thaler, die Summe des Vermögens aber auf zehntausend Thaler setzen, so läfst sich mit Recht behaupten, dafs die Wahrheit, welche durch den Diebstahl des Buchs Einmal verletzt ist, durch die Entwendung des Vermögens zehntausendmal verletzt werden müsse; denn das ganze Vermögen gewährt dem Besitzer eine verhältnifsmäfsig gröfsere Glückseligkeit als jenes Buch. — Nur dieses formale Verhältnifs, was wir zwischen dem moralischen Guten und Bösen festgesetzt haben, scheint die Natur der Sittlichkeit mehr als jedes andere System aufzuklären.“

Kritik.

1. Wenn Wollaston den Begriff seiner Wahrheit, welche im Grunde nur eine empiri-

sche (Übereinstimmung unserer Erkenntnifs mit den äufserlichen Objekten), nicht aber, wie man, durch einige Äufserungen verführt, glauben könnte, eine formale oder logische ist, und daher in keiner Beziehung mit der kantischen Formalität steht — auf die Sittlichkeit der Handlungen überträgt: so verwirrt er sogleich alle Gränzen der besseren Wahrheit; denn er vermengt die Akte des Erkenntnifsvermögens (die theoretischen) mit denen des Willens (mit den praktischen). Nur auf einem erkannten Verhältnisse beruhet die Wahrheit; auf einem gewollten Zwecke die Tugend. Aus der blofsen Idee von Übereinstimmung wird die erschöpfendste Zergliederung niemals den praktischen Begriff eines Handeln-sollens herauskünsteln. Selbst bei der Harmonie oder Homologie der Alten, worin hauptsächlich Plato und die Stoiker das Wesen der Tugend suchten, lag dieses Wesen nicht eigentlich in der Harmonie selbst, sondern bei den Stoikern in der Einstimmung mit den Naturdirekzionen, bei Plato mit den Ideen; das Gesetz der Tugend ging also von einem höheren Prinzip' aus. Noch auffal-

lender wird die Untauglichkeit dieser Theorie zur Bestimmung des Lasters, welches nach Wollaston eigentlich blofse Unwahrheit oder Thorheit, Absurdität seyn soll. Aber in manchen Verbrechen liegt so wenig Ungereimtheit, dafs wir die rege Klugheit, die hohe Besonnenheit und tief berechnende Schlauheit eines grofsen Verbrechers oft mehr als die Weisheit manches gepriesenen Tugendhelden bewundern. Thorheit und Ungereimtheit liegen von dem Lastersinne so weit entfernt, dafs sie sogar nicht ohne eine gewisse Gutmüthigkeit vorhanden seyn können.

2. Die näheren Beschränkungen, welche Wollaston seinen Grundsätzen hinzufügt, machen nur die Unzulänglichkeit der letztern noch sichtbarer. Man soll eine Sache, sagt er, nicht blofs nach Einem Verhältnisse, sondern nach dem ganzen Umfange derselben betrachten; der Dieb, der ein Pferd stiehlt, und auf demselben wegreitet, soll es zwar wie ein Pferd, aber nicht wie ein fremdes Pferd behandeln. Allein diese Idee des Fremden setzt den Begriff des Eigenthums, also einen rechtlichen Begriff schon voraus; an dem Pfer-

de selbst haftet diese Idee nicht. Ohne jene näheren (moralischen) Bestimmungen gibt es gar keinen Unterschied zwischen der Okkupazion einer herrenlosen Sache und einer Entwendung; jeder Gebrauch ist dann recht, der eine Sache ihrer Natur gemäfs anwendet. Noch deutlicher fällt diese Unzulänglichkeit bei dem anderen Beispiele auf, nach welchem ein Mensch durch den Diebstahl eines Vermögens von zehntausend Thalern ein weit gröfseres Verbrechen als durch die Entwendung eines Buches begehen soll; der Grund, den Wollaston hier anführt, spricht seinem ganzen Systeme das Verdammungsurtheil: „weil zehntausend Thaler dem Menschen weit mehr Glückseligkeit als ein einfaches Buch gewähren.“ Hier haben wir also ein ganz anderes Kriterium zur Beurtheilung der Moralität, den Zusammenhang einer Handlung mit der menschlichen Glückseligkeit. Überdem entsprechen die verschiedenen Grade der Wahrheit: Glaube, Wahrscheinlichkeit, Klarheit, Überzeugung, den Graden der moralischen Zurechnung nicht, weil sie blofs den Grad von Evidenz, womit wir etwas einsehen, aber nicht die verhält-

nifsmäfsige praktische Wichtigkeit der Wahrheit (ihr Verhältnifs zu einem gröfseren oder geringeren Gute) anzeigen. Selbst bei der helleren Einsicht in die Gröfse eines Verbrechens liegt der höhere Grad von Strafbarkeit nicht in der gröfseren Einsicht selbst, sondern nur in dem Willen, der sich nicht einmal durch ein verstärktes Gegenmotiv von der That abhalten läfst. Vor dem blofsen Gerichtshofe der Wahrheit bleibt jede unwahre (der Natur einer Sache widersprechende) Handlung dasselbe Verbrechen.

3. Diese Natur der Dinge ist oft so vielseitig und gibt nach der Eigenheit der Verhältnisse zu einer so vielfältigen Anwendung Anlafs, dafs sie keine Regeln eines allgemein bestimmten Gebrauchs geben kann.

4. In rechtlicher Hinsicht gilt hier besonders, dafs dieses System keine sichere Gränze zwischen dem Rechte und der Sittlichkeit zieht. Wer eine lieblich duftende Blume zerreifst und ihre Blätter ungenützt zur Erde wirft, handelt nach Wollaston unwahr. Aber wann geht eine solche indifferente Handlung in eine moralisch böse und zuletzt in eine unrechtliche

über? Auch hier kann den Verfasser nur jene Appellazion seines gesunden Menschenverstandes auf die menschliche Glückseligkeit aushelfen, wenn er sich sonst nicht mit leeren Spitzfündigkeiten umhertreiben will.

* * *

Ungeachtet W i e s e das Recht ebenfalls aus der theoretischen Vernunft herleitet, so hat er doch einen ganz anderen Weg als Wollaston eingeschlagen. *) Er geht von dem Charakter des Menschen als eines s e l b s t s t ä n d i g e n W e s e n s aus, weil ihm das Recht als ein Verhältnifs zwischen solchen Wesen erscheint. „Ein selbstständiges Wesen ist eine Substanz, welche durch ursprüngliche Thätigkeit die Ursache ihrer Zustände ist. Dieser Begriff enthält also die Kategorieen S u b s t a n z und U r s a c h e in sich. Bezieht man aber ein solches Wesen auf andere, so entsteht hieraus eine Gemeinschaft selbstständiger Wesen, die unter der Kategorie G e m e i n s c h a f t, als dem höheren Begriffe, enthalten ist.“

*) Die Grundwissenschaft des Rechts etc. Tübing. 1797. S. 335. ff.

„Wie erhält aber der Begriff vom Rechte objektive Realität? Alle reinen Verstandesbegriffe haben ohne die Bedingungen der Sinnlichkeit keine solche Realität; denn sie enthalten nur die reine systematische Einheit des Mannichfaltigen überhaupt; daher bedürfen sie zu ihrer Anwendung auf Erscheinungen ein Schema, das ein transzendentales Product der Einbildungskraft ist. Das Schema der Gemeinschaft ist nun das Zugleichseyn der Bestimmungen der einen Substanz mit denen der andern nach einer allgemeinen Regel. Hiernach müssen selbstständige Wesen in dynamischer Gemeinschaft stehen, wenn das Zugleichseyn derselben in irgend einer möglichen Erfahrung erkannt werden soll. Nun ist aber alles dasjenige in Ansehung der Gegenstände der Erfahrung nothwendig, ohne welches die Erfahrung von diesen Gegenständen selbst unmöglich seyn würde. Also ist es allen selbstständigen Wesen in der Erscheinung, sofern sie zugleich sind, nothwendig, in durchgängiger Wechselwirkung unter einander zu stehen. Setzt man nun das Schema als restringirende Bedingung des reinen Verstan-

desbegriffs vom Rechte demselben zur Seite, so wird die Formel des obersten Rechtsgrundsatzes seyn: „Was durch alle selbstständigen Wesen in ihrem Verhältnisse zu einander wechselseitig geschehen kann, ist das Recht.““

„Aus dem Begriffe eines selbstständigen Wesens fliefst die nothwendige Bedingung, dafs der Grund seiner Bestimmungen nur in ihm liegen könne, wenn es gleich als ein Mitglied der Welt der Erscheinungen auf ein unbedingtes Handeln keinen Anspruch machen kann. Daher bedingt es sich auch in Beziehung auf Andere seiner Gattung die Sphäre seines Handelns, innerhalb welcher es ungestöhrt seine subjektiven Zwecke verfolgen kann. Dieser ungestöhrte Wirkungskreis ist die Freiheit im rechtlichen Sinne; aus der Art, wie dieselbe durch selbstständige Wesen bedingt wird, entsteht die Gleichheit, ein anderes Merkmahl im Rechtsbegriffe. Die Namenerklärung des vollständigen Rechtsbegriffs könnte also durch das Gesetz der Freiheit und Gleichheit selbstständiger Wesen gegeben werden. Diese Vorstellungsart würde jedoch zur Sacherklärung des Rechts nicht zureichen, weil sie nicht ur-

sprünglich ist. Diejenige aber, welche auch zur Dedukzion, das ist, zur Erkenntnifs der Möglichkeit des Gegenstandes vom Rechte zureicht, lautet so: „das Recht ist ein Gesetz, wodurch die Handlungen aller selbstständigen Wesen nach deren Verhältnisse zu einander wechselseitig bestimmt sind.““

Kritik.

Die Menschen sollen, als selbstständige Wesen, neben einander frei existiren; dieser einfache Satz, dessen Hauptmerkmahle schon in der kantischen und fichteschen Rechtslehre liegen, und welcher hier nur mit einer sehr metaphysischen Verzierung erscheint, liegt dem ganzen vorgetragenen Systeme zum Grunde. Allein

1. es bleibt ein ewig fruchtloser Versuch, aus dem blofsen Theoretischen praktische Gesetze abzuleiten. Das bekannte Axiom der kritischen Philosophie, dafs alle reinen Verstandesbegriffe ohne die Bedingungen der Sinnlichkeit keine objektive Realität haben, mufs dem Verfasser zu einem Medium dienen, um denjenigen Kategorieen, welche die höchsten

(theoretischen) Prinzipien des Rechts seyn sollen, jene Realität zu verschaffen, und sonach für alle selbstständige Wesen in der Erscheinung, sofern sie zugleich sind, die Nothwendigkeit: dafs sie in durchgängiger Wechselwirkung stehen müssen, zu gründen. Allein dieser Satz kann blofs die Begriffe als Begriffe angehen. Wenn ein reiner Verstandesbegriff nach dem Kritizism an sich etwas blofs Formelles ist, und erst durch seine Anwendung auf die Erfahrung zu einem objektiven Gehalte gelangt, so folgt daraus noch nicht, dafs er auch durch Thathandlung in der Erscheinung verwirklicht werden müsse, um Realität zu erhalten. Beides ist durchaus verschieden. Hier ist ein praktisches Gebot, dort eine blofse metaphysische Regel. Die Gesetze des Vorstellungsvermögens sind durchaus nicht zugleich Gebote für das Begehren, und die leeren, unfruchtbaren Denkformen können kein hohes System des Handelns begründen.

2. Umsonst fragen wir nach einer sittlichen Nothwendigkeit der Rechtsgemeinschaft unter vernünftigen Wesen. „Da das selbstständige

Wesen, sagt dieses System, in der Erscheinung nicht absolut selbstständig seyn kann, so bedingt es sich eine gewisse Sphäre seiner Freiheit;“ mit anderen Worten: es geht mit anderen selbstständigen Wesen gewisse Verträge ein, wodurch es sich wenigstens den möglichst gröfsten Spielraum seiner äufseren Selbstthätigkeit sichert. Von einer moralischen Verpflichtung zu einem solchen Handeln ist hier gar nicht die Rede. Es ist ganz wie bei Fichte. Das vernünftige Wesen handelt, weil es handeln will.

Die fichteschen Ideen und zum Theil' auch die fichtesche Methode haben dem Verfasser zum Leitfaden gedient. Seine Substanz erinnert nur zu deutlich an das fichtesche Ich, seine Gemeinschaft an die fichtesche Wechselwirkung zwischen vernünftigen Wesen, und seine Anwendung reiner Verstandesbegriffe auf die Sinnlichkeit an die fichtesche Selbstbegränzung des Ichs durch ein Nichtich. Er zeigt allerdings eine grofse Vertrautheit mit der neueren Philosophie; doch scheint ihn mehr die Form als der Geist des Kritizism zu beherrschen. Diejenigen Punkte, worin er von

seinen beiden Vorgängern abweicht, sind keine verbessernden Ansichten; wenige Systeme haben einen solchen Aufwand von tiefen abstrakten Ideen so vergeblich, als dieses, gemacht. Seine Philosopheme genügen eben so wenig der Spekulazion, als sie dem Gemeinsinne wohlthun.

b) *aus einem praktischen (gesetzgebenden) Vernunft-Vermögen. Praktischer Razionalism.*

α) *aus einem unverpflichteten (durch keine moralischen Urprinzipien bestimmten) praktischen Vernunft- oder höheren Begehrungsvermögen.*

aa) *aus dem bloßen Vermögen einer freien, vernünftigen Willkühr, einer unbedingten Kausalität.*

Hierher gehört besonders Fichte, dessen Rechtstheorie in folgenden Hauptsätzen liegt.*)

„Erster Lehrsatz: „Ein endliches vernünftiges Wesen kann sich selbst nicht setzen,

---

*) Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre. Leipz. 1796.

ohne sich eine freie Wirksamkeit zuzuschreiben.““

„Denn a) soll ein Vernunftwesen sich als solches setzen, so mufs es sich eine Thätigkeit zuschreiben, deren letzter Grund schlechthin in ihm selbst liege. In sich selbst zurückgehende Thätigkeit überhaupt (Ichheit, Subjektivität) ist Charakter des Vernunftwesens. Das Setzen seiner selbst (die Reflexion über sich selbst) ist ein Akt dieser Thätigkeit. Das Objekt dieser Thätigkeit kann also nur das Ich selbst seyn. b) seine Thätigkeit in der Weltanschauung kann das Vernunftwesen nicht als eine solche setzen. Denn diese soll ja nicht auf das Anschauende zurückgehen, sondern etwas Äufseres und ihr Entgegengesetztes, eine Welt, zum Objekte haben. c) aber es kann eine solche Thätigkeit der Welt entgegensetzen und sie erzeugen; und wenn sie die einzige Bedingung der Möglichkeit des Selbstbewufstseyns ist, so kann die gefoderte Thätigkeit nur unter dieser Bedingung erfolgen.“

„Die Thätigkeit des Vernunftwesens in der Weltanschauung ist gebunden und frei, sie ist bestimmt und bestimmend zugleich, und da-

her recht eigentlich in sich selbst zurückgehende Thätigkeit; denn sie hat ihren Grund in dem vernünftigen Wesen selbst, und erfolgt nur vermittelst einer Beziehung auf etwas, das seinen Grund nicht in derselben hat. Aber auch nur vermittelst einer solchen Thätigkeit wird das Selbstbewufstseyn möglich; denn sie soll ja ihren letzten Grund in dem Vernunftwesen selbst haben, und zugleich endlich oder begränzt seyn. Das praktische Ich ist das Ich des ursprünglichen Selbstbewufstseyns. Wollen und Vorstellen stehen zwar in beständiger Wechselwirkung, und keins von beiden ist möglich ohne das andere; aber erst nachdem das Ich da ist, kann in demselben etwas verknüpft werden. Das praktische Vermögen bleibt daher immer die innigste Wurzel des Ichs, worauf erst alles andere aufgetragen wird."

„Durch dieses Setzen seines Vermögens zur freien Wirksamkeit setzt und bestimmt das Vernunftwesen eine Sinnenwelt aufser sich. Der gemeine Menschenverstand setzt ein System der Objekte, das ist, eine Welt, die unabhängig vom Ich da ist. Aber der Philosoph

muſs unsre Überzeugung von dem Daseyn der Welt auſser uns deduziren. Durch jenes Setzen einer freien Thätigkeit wird nemlich die Sinnenwelt zugleich bestimmt, das ist, sie wird mit gewissen unveränderlichen und allgemeinen Merkmahlen gesetzt.“

„Zweiter Lehrsatz: „Das endliche Vernunftwesen kann eine freie Wirksamkeit in der Welt sich nicht zuschreiben, ohne sie auch andern zuzuschreiben; mithin auch andere endliche Vernunftwesen auſser sich anzunehmen.““

„Der hier aufgestellte Begriff ist der einer freien Wechselwirkung in seiner höchsten Schärfe; Wirkung muſs sich von der Gegenwirkung gar nicht abgesondert denken lassen. Es scheint zwar widersprechend, eine freie Selbstthätigkeit des Subjekts zu behaupten, und doch die Wirksamkeit desselben durch ein Objekt begränzen zu lassen. Allein dieser Widerspruch läſst sich lösen, wenn wir uns denken ein Bestimmtseyn des Subjekts zur Selbstbestimmung, einer Auffoderung an dasselbe, sich zur Wirksamkeit zu entschlieſsen.“

(Der eigentliche Beweis für diesen Lehrsatz

wird in der nachfolgenden Kritik selbst mitgetheilt werden.)

„Dritter Lehrsatz. „Das endliche Vernunftwesen kann nicht noch andere endliche Vernunftwesen aufser sich annehmen, ohne sich zu setzen, als stehend mit denselben in einem bestimmten Verhältnisse, welches man das Rechtsverhältnifs nennt.““

„Denn a) das Subjekt mufs sich von dem Vernunftwesen, welches es zufolge des vorigen Beweises aufser sich angenommen hat, durch Gegensatz unterscheiden. b) in dieser Unterscheidung wird durch das Subjekt der Begriff seiner selbst, als eines freien Wesens, gegenseitig bestimmt und bedingt.“

„Das Wesen aufser ihm hätte die Sphäre, durch die es gegenwärtig bestimmt ist, auch überschreiten können. Aber es hat seine Freiheit, das heifst, die Sphäre der, durch seine formale Freiheit möglichen, Handlungen durch sich selbst beschränkt. Das Wesen aufser dem Subjekte hat aber zugleich das letztere durch seine freien Handlungen zu freien Handlungen aufgefodert; es hat also seine Freiheit beschränkt durch einen Begriff vom Zwecke des

Subjekts, oder es hat seine Freiheit durch die Freiheit des Subjekts beschränkt. Das Verhältnifs freier Wesen zu einander ist demnach nothwendig auf folgende Weise bestimmt: die Erkenntnifs des einen Individs vom andern ist bedingt dadurch, dafs das andere es als ein freies behandle (das ist, seine Freiheit beschränke durch den Begriff der Freiheit des ersten)."

„Der aufgestellte Begriff ist höchst wichtig für unser Vorhaben. Wir suchen ihn durch folgenden Syllogism noch deutlicher zu machen. 1) ich kann einem bestimmten Vernunftwesen nur in sofern zumuthen, mich für ein vernünftiges Wesen anzuerkennen, in wiefern ich selbst es als solches behandle; denn nicht jede Äufserung der Kraft, sondern nur die Mäfsigung derselben durch Begriffe ist ein untrügliches und ausschliefsendes Kriterium der Vernunft. 2) aber ich mufs allen vernünftigen Wesen aufser mir in allen möglichen Fällen zumuthen, mich für ein vernünftiges Wesen anzuerkennen; denn indem ich es als ein solches behandle, bin ich zu einer ähnlichen Behandlung von demselben berechtigt. 3) ich

muſs das freie Wesen auſser mir in allen Fällen anerkennen als ein solches, das heiſst, meine Freiheit durch den Begriff der Möglichkeit seiner Freiheit beschränken.“

„Das deduzirte Verhältniſs zwischen vernünftigen Wesen heiſst das Rechts-Verhältniſs, und die jetzt aufgestellte Formel ist der Rechtssatz.“

„Dieses Verhältniſs ist aus dem Begriffe des Individuums deduzirt. Ferner ist vorher der Begriff des Individuums erwiesen worden als Bedingung des Selbstbewuſstseyns; mithin ist der Begriff des Rechts selbst Bedingung des Selbstbewuſstseyns. Folglich ist dieser Begriff gehörig a priori, das heiſst, aus der reinen Form der Vernunft, aus dem Ich deduzirt. Daſs aber die Äuſserung desselben im wirklichen Bewuſstseyn bedingt sey dadurch, daſs der Fall seiner Anwendung gegeben werde, versteht sich von selbst. Daſs der Fall seiner Anwendung aber eintreten müsse, weil kein Mensch isolirt seyn kann, ist gleichfalls erwiesen.“

Kritik.

Kant hatte durch seine Vernunftkritik einen neuen Ton angegeben, und der Geist

seiner Philosophie wehet, wiewohl von mannichfaltigen Zumischungen verändert, durch die Systeme seiner sämmtlichen Nachfolger. Man könnte seine Kritik eine Philosophie des Nichtwissens nennen; denn ihre Haupt-Tendenz war, aus unserem Denken allen objektiven Realism wegzukritisiren, und dem Vorstellungsvermögen nur das sichere Wissen seiner Form übrig zu lassen. Blofs darin, dafs sie eine positive Darlegung und Dedukzion unsrer ursprünglichen Denk- und Anschauungs-Funkzionen versuchte, zeigte sie eine dogmatische Seite. Die Idee von Nothwendigkeit und Allgemeinheit der Begriffe, welche blofs in dem, was der Subjektivität des Menschen gehört und bei allem Wechsel der äufseren Erscheinungen beharrt, haften sollte, war indessen ein Funke, der mit elektrischer Gewalt in die leicht entzündlichen Gemüther seines philosophischen Zeitalters fiel. Schnell bemächtigte sich die begeisternde Hoffnung, das ganze menschliche Wissen durch allgemeine Prinzipien, oder wo möglich, durch einen einzigen höchsten Satz zu begründen, zu vereinfachen, zu systematisiren, der vorzüglich-

sten Köpfe, und förderte bald den Versuch einer neuen *Theorie des Vorstellungsvermögens* zu Tage. Es war der bekannte Satz des Selbstbewufstseyns, den Reinhold hier aufstellte. Allerdings lag dieser Satz in dem reflektirenden Bewufstseyn, aber er vollführte keineswegs eine Begründung alles philosophischen Wissens, weil er nur regressiv, durch eine analytische Untersuchung des Vorstellungsvermögens gefunden, nicht progressiv, durch einen unmittelbaren, schöpferischen Akt desselben erfafst werden konnte, und zugleich, weil er blofs die ursprüngliche Handlungsweise des Vorstellens, aber keinen objektiven Gehalt des Wissens darlegte. Indessen sprach dieser Satz in gewisser Hinsicht noch immer den innigsten Geist der Vernunftkritik aus, und sollte dieselbe nur auf eine neue Weise begründen; denn er drang auf die Unterscheidung der Form von dem Objekte der Vorstellung als auf eine Hauptsache alles philosophischen Denkens. Reinhold führte daher in die Philosophie keinen Dogmatism wieder ein; er bereitete denselben für seinen Nachfolger Fichte blofs vor. Wie jener, von der

grofsen Idee erfüllt, dafs die Auffassung eines obersten, allgenugsamen Grundsatzes das höchste mögliche Verdienst um die Philosophie sey, fiel Fichte auf den Gedanken, dafs jenes mislungene Unternehmen Reinholds nicht in der Idee überhaupt, sondern in der Ausführung, in dem Mangel eines kühnen Aufsteigens zu einem höchsten Anfangspunkt' liege. Eine neue Philosophie war die Frucht dieses Gedankens. Die Ansichten werden hier kühner, die Tendenz weitumfassender, der Gesichtspunkt greift durch das ganze philosophische Wissen. Wäre der reinholdische Versuch auch gelungen, so hätte er doch nur dem theoretischen Wissen seine Grundlage gegeben. Der fichtesche höchste Satz geht auf die Theorie und Praxis zugleich; Natur und Freiheit, Ichheit und Objektivität müssen sich vor diesem Grundsatze beugen. In der That fühlt man sich öfters geneigt, vor der fichteschen Philosophie bald wie vor einem Obelisken, dessen kühne, wolkenanstrebende Bauart unsre höchste Bewunderung fodert, aber auch bald wie vor einem Zauberpallaste stehen zu bleiben, dessen Basis in einem luftleeren Raum'

schwebt. Fichte liefs den Stoff, den objektiven Gehalt des Bewufstseyns, der bei Reinhold zur Bildung einer Vorstellung noch wesentlich nothwendig war, fahren; er ging bis zur Ursache alles Denkens und Erkennens, zum Substrate alles Bewufstseyns, zum Ich selbst, als dem Denkenden und Sich-selbst-denkenden (dem Gedachten), oder zum Subjekt-Objekt hinauf, und wenn Kant einen transzendentalen Idealism aufgestellt hatte, so führte Fichte den höchsten idealistischen Dogmatism auf.

Die unendliche Produktivität des freien, unbedingten Ich, welche auch das Nicht-Ich produziren, und es nur deswegen produziren soll, um das reine Ich zu begränzen und dadurch zu einem bestimmten Selbstbewufstseyn zu gelangen, ist freilich eine von jenen Unbegreiflichkeiten des fichteschen Systems, zu deren voller Begreifung nach dem einstigen Ausspruche eines warmen Anhängers dieser Schule, nichts weniger als eine Art von höherer Erleuchtung gehört. Eine genauere Untersuchung zeigt freilich, dafs man der Meynung des Wissenschaftslehrers nicht jenen star-

ken, grellen Sinn zuschreiben dürfe, in welchem Jean Paul sie mit seinem verschwendrischen Witze angreift; aber ausgemacht bleibt es, dafs sie dem Ich an dem objektiven Gehalte unserer Vorstellungen einen gröfseren Antheil als jede andere Philosophie vindizirt. Den wahren Sinn des höchsten fichteschen Prinzips zu entwickeln, pafst nicht für unseren Plan, und dürfte zugleich keine dankbare Beschäftigung seyn, weil in den fichteschen Schriften der scheinbaren oder wirklichen Widersprüche, der Restrikzionen, Milderungen und Modifikazionen, um diesen Satz durchzuführen, so viele vorkommen, dafs man zuletzt an der Reinheit seines Sinnes verzweifelt, und sich nicht ohne Mistrauen von einem Prinzipe entfernt, welches in dem eignen Geiste seines Schöpfers eine besondere Bildungsperiode gehabt hat. Fichte hatte den höchsten Grundsatz seiner Wissenschaftslehre, Ich bin Ich, anfangs nach einer streng mathematischen Methode zu erweisen gesucht, und an die Begründung desselben allen den Tiefsinn verschwendet, der die philosophische Welt einige Jahre hindurch in einem fortdaurenden

Staunen, zum Theil' in einem blinden Gaffen erhielt. Das Unzulängliche dieser Argumentazion, welche ihr Ansehen nur ihrer düstern, für die meisten Leser unzugänglichen Schwierigkeit dankte, mufste sich ihm nachher von selbst anfdrängen; denn er liefs diese strenge Beweisart bald fahren, und stellte (in seinem *sonnenklaren Berichte an das gröfsere Publikum*) die intellektuelle Anschauung, als Grundlage seiner Theorie, auf. Die Elementar-Idee des Systems, die Annahme einer unbedingten Spontaneität sowie einer Identität des Bewufstseyenden und Bewufsten, ist geblieben; aber die Dedukzion hat sich geändert. Alles Diskursive, was sonst um jene höchste Idee schwebte, ist jetzt verschwunden; die Ableitung geschieht nicht mehr durch Begriffe, sondern durch einen unmittelbaren, einigen, allumfassenden Grundakt des Ichs, wodurch es, sich selbst anschauend und seine Thätigkeit selbst konstituirend, die Handlungsweise der Vernunft überhaupt auf einmal und mit Einem Blicke auffafst. Das fichtesche System hat also verschiedene Grade der Perfektibilität durchlaufen, wenn seine Laufbahn

sonst eine Bahn zur Vollendung seyn könnte. — Was uns hier allein oder zunächst angeht, das fichtesche Rechtssystem selbst, dessen nähere Entwickelung wir durch jene Präliminarbegriffe einleiten mufsten: so würde dasselbe schon durch das Aufsehen, was es bei seiner Erscheinung erregte (denn das Urtheil eines berühmten Gelehrten, der es in einer berühmten kritischen Zeitschrift mit dem Beifalle der Begeisterung als das Produkt eines beispiellosen Tiefsinnes ankündigte, lenkte anfangs mehr die Bewunderung als Prüfung der Selbstdenker auf dieses gepriesene Non plus ultra aller naturrechtlichen Untersuchungen hin), unsere höchste Aufmerksamkeit anziehen, wofern es auch nicht durch sich selbst, durch den wirklichen Tiefsinn und die Folgerechtheit, womit es aufgeführt und durchgeführt ist, seine Ansprüche auf die Achtung des Rechtsphilosophen bewährte.

1. Selbst die Richtigkeit der einzelnen Ober- und Untersätze, auf welche sich die vorgelegte Rechtsdedukzion gründet, zugegeben: so setzt die Zuverläfsigkeit der ganzen Schlufsfolge doch noch insgeheim die

Wahrheit eines anderen fichteschen Satzes vor-
aus, nach welchem Denken und Wollen in dem Selbst-setzen des Ichs, als in einer einzigen schöpferischen Grundhandlung, zusammenfliefsen. Ohne diese Voraussetzung folgt aus dem ganzen Räsonnement nur, dafs die selbstbewufste Vorstellungs- oder Reflektir-Thätigkeit eines sinnlichen Vernunftwesens durch die ähnliche Thätigkeit eines andern, nicht aber, dafs die Thätigkeit des Handelns oder die äufserliche (juridische) Freiheit eines solchen Wesens durch die Freiheit eines andern bedingt sey; denn die ganze Argumentazion geht schlechthin nur von einer Wirksamkeit des Selbstbewufstseyns, von einer Thätigkeit in der Welt-Anschauung, von einem Reflektiren über sich selbst aus. Sie unterscheidet in der Wirksamkeit ihres Ichs zwar das Wollen und Vorstellen; aber das Wollen selbst kommt in den eigentlichen Prämissen der Dedukzion nicht vor, und wenn dieſs auch wäre, so könnte es doch nur als ein Reflektiren-Wollen erscheinen; denn selbst die freie Wirksamkeit des Vernunftwesens ist ja hier nur eine Selbstbestimmung zur Thätig-

keit des Bewufstseyns. Vielleicht kann das ganze Gewebe von dunklen, abstrakten Begriffen, welche die Grundprinzipien der fichteschen Rechtslehre bilden, nicht besser aus einander gelegt werden, als durch den Versuch, seinen Inhalt in folgende einfache Sätze aufzulösen, und die letzteren in die Form eines regelrechten Syllogism einzukleiden. Obersatz: kein endliches Vernunftwesen kann zum Selbstbewufstseyn gelangen, ohne sich bei seiner Thätigkeit ein Objekt in der Welt entgegenzusetzen. Untersatz: dieses Objekt mufs ebenfalls ein erkennendes Vernunftwesen seyn. Schlufssatz: also kann kein endliches Vernunftwesen zum Selbstbewufstseyn kommen, ohne sich in Beziehung und Gegensatz mit andern vernünftigen Wesen zu setzen. — Verfolgen wir die ganze syllogistische Kette noch weiter, so sehen wir den vorigen Schlufssatz wieder zum Obersatze eines neuen Syllogismus erhoben, der dann sogleich den Untersatz aufnimmt: durch dieses Verhältnifs wird aber die ursprünglich freie Thätigkeit als gehemmt gesetzt. Schlufssatz: jedes vernünftige, endliche Wesen, das zum

Selbstbewufstseyn kommen will, mufs also seine Thätigkeit durch andere vernünftige Wesen als gehemmt setzen; das heifst, es mufs seine Freiheit durch andere freie Vernunftwesen beschränken lassen, und da eine solche Beschränkung nichts weiter ist, als was man das Rechtsverhältnifs nennt: so mufs sich jedes sinnlich-vernünftige Wesen mit andern in das Verhältnifs des Rechts setzen.

Es bleibt also durchaus nur die Idee einer Vorstellungs-Thätigkeit, womit diese Schlufsfolge anhebt und endigen kann, von welcher sie aber, unvermerkt genug, auf die Idee des Handelns selbst überspringt, und den Begriff einer freien Wirksamkeit des denkenden Vernunftwesens plötzlich zur Unterschiebung einer rechtlichen Freiheit benutzt. Wenn indessen jene angeführte geheime Voraussetzung auch diesen Übergang ganz anders, wie bei Wiesen, gegen jeden Vorwurf einer Erschleichung verwahren sollte, so zerstöhrt sie doch gegen alle Aussprüche des gesunden Menschenverstandes die grofse Scheidewand zwischen dem Begehren und Denken.

2. Untersuchen wir aber die Richtigkeit der einzelnen Sätze selbst, so dürfen wir uns hier auf eine umständliche Prüfung des ersten Obersatzes nicht einlassen, den wir dem Verfasser zugeben wollen, wiewohl er sich, wenn er für uns einen deutlichen und richtigen Sinn haben soll, nicht weiter als auf die einfache Wahrheit ausdehnen läfst: dafs der Mensch mit allen reinen Formen seines Erkenntnifs- und Anschauungsvermögens doch ohne einen von aufsen erhaltenen Stoff nicht mit Selbstbewufstseyn zu reflektiren vermöge. Die fichtesche Philosophie ging freilich viel weiter, indem sie alles menschliche Wissen von dem einzigen und höchsten Glaubensartikel abhängig machte: „dafs die Intelligenz selbst, als absolute Kraft, alles, was in ihrem empirischen Bewufstseyn vorkommt, durch sich selbst und für sich selbst hervorbringe, und dafs der Mensch nur in diesem erhabnen Sinne Ich sey, u. s. w.“ Wir schreiten daher sogleich zu dem

Untersatze, auf welchen hier alles ankommt. „Das Objekt, welches sich das vernünftig-sinnliche Subjekt entgegensetzen mufs,

wenn es zum Selbstbewufstseyn kommen soll, kann ebenfalls nur ein erkennendes Vernunftwesen seyn.“ Dieser Satz ist das wahre proton Pseudos der fichteschen Rechtslehre. Wie wird er bewiesen? Der Hauptbeweis für denselben lautet also (S. 27.): „Die Einwirkung wurde begriffen als eine Auffoderung des Subjekts zu einer freien Wirksamkeit. Das letzte soll durch diese Auffoderung keineswegs bestimmt, nezessitirt werden, zu handeln; sondern es soll nur zufolge derselben sich selbst dazu bestimmen. Aber soll es diefs, so mufs es die Auffoderung erst verstehen und begreifen und es ist auf eine vorhergehende Erkenntnifs derselben gerechnet. Die gesetzte Ursache der Auffoderung aufser dem Subjekte mufs demnach wenigstens die Möglichkeit voraussetzen, dafs das letztere verstehen und begreifen könne; aufserdem hat seine Auffoderung gar keinen Zweck. Diese Ursache mufs daher nothwendig den Begriff von Vernunft und Freiheit haben; also selbst ein der Begriffe fähiges Wesen, eine Intelligenz, und, da eben erwiesenermafsen diefs nicht möglich ist ohne Freiheit, auch ein freies, also überhaupt ein

vernünftiges Wesen seyn, und als solches gesetzt werden."

Eine Auffoderung oder Veranlassung zur Thätigkeit eines Vernunftwesens kann freilich mit der grölsten Freiheit eines solchen Wesens bestehen; diefs braucht nicht erwiesen zu werden; aber dafs sie gleichfalls von einem erkennenden, vernünftigen Subjekte als einer wesentlichen Bedingung jener Thätigkeit, ausgehen müsse, ist durchaus unrichtig. Mit Selbstbewufstseyn reflektiren, kann doch bestimmt nichts weiter heifsen, als mit gehörig selbstbewufster Unterscheidung des Reflektir - Vermögens und des reflektirten Gegenstandes sich vorstellen, wofern man sonst nicht zu einer gewissen mystischen Selbstanschauung seine Zuflucht nehmen will. Jenes Reflektiren setzt aber in dem Objekte, wodurch es angeregt wird, schlechthin keine Absicht und vernünftige Auffoderung, als nothwendige Bedingung, voraus; denn die Unterscheidung des Denkens von dem Gedachten kann eben sowohl bei einem unvernünftigen als vernünftigen Objekte statt haben, und jedes Naturobjekt, welches Stoff zum Nach-

denken enthält, kann eine solche Reflexion aufregen; es bedarf dazu keiner anderen Bedingung, als der Fähigkeit der menschlichen geistigen Kraft. Aber wann wird diese der Reflexion fähig? Die fichtesche Philosophie liefert uns hier zu jenem Untersatze noch einen Kommentar, der die Wahrheit desselben ins volle Licht setzen soll, und für den wir vorläufig die ganze Aufmerksamkeit unserer Leser in Anspruch nehmen müssen. „Die Auffoderung zur freien Selbstthätigkeit, sagt sie (S. 32.), ist das, was man Erziehung nennt. Alle Individuen müssen zu Menschen erzogen werden, aufserdem würden sie nicht Menschen. Es drängt sich hierbei jedem die Frage auf: wenn es nothwendig seyn sollte, einen Ursprung des ganzen Menschengeschlechts und also ein erstes Menschenpaar anzunehmen — und es ist diefs auf einem gewissen Reflexionspunkte allerdings nothwendig; wer erzog denn das erste Menschenpaar? Erzogen mufsten sie werden; denn der geführte Beweis ist allgemein. Ein Mensch konnte sie nicht erziehen, da sie die ersten Menschen seyn sollten. Also ist es nothwen-

dig, dafs sie ein anderes vernünftiges Wesen erzog, das kein Mensch war — es versteht sich, bestimmt nur so weit, bis sie sich unter einander erziehen konnten. Ein Geist nahm sich ihrer an, ganz so, wie es die alte ehrwürdige Urkunde vorstellt, welche überhaupt die tiefsinnigste, erhabenste Weisheit enthält, und Resultate aufstellt, zu denen alle Philosophie am Ende zurückkehren mufs.“

Wir wollen die Weisheit der gedachten Urkunde unangefochten lassen; aber wenn es erst dahin gekommen ist, dafs die Philosophie das Dunkle aus dem Fabelhaften erklärt, so geht es mit allem Philosophiren zu Ende. Erziehung ist freilich zu einer lauteren Reflexion mit Selbstbewufstseyn nothwendig, aber nur deswegen, weil die letztere eine höhere geistige Wirksamkeit ist, welche aufser dem Horizonte des ungebildeten Naturmenschen liegt, weil der Erzieher alles, was die vorigen Generazionen an Wahrheit und grofsen Entdeckungen eingebracht haben, zu benutzen, für seinen Unterricht zusammenzuhäufen, und dadurch die geistigen Fähigkeiten des Zöglings mächtiger zu reizen, zu üben, zu entwickeln

vermag. Warum konnten unsere Systeme der Wahrheit und Aufklärung nur die Produkte mehrerer Jahrtausende seyn? Weil die langsamen und mühevollen Versuche mehrerer Menschenalter daran gebau't haben. Von keinem Kinde erwarten wir eine höhere Reflexion mit Selbstbewufstseyn; aber sowie sich dasselbe unter unsern Händen durch Erziehung zu dieser geistigen Wirksamkeit anführen läfst, so auch das ganze Menschengeschlecht durch die Erziehung, die es sich selbst gibt, und die sich mit jedem Menschenalter veredelt. Jeder höhere Unterricht würde den kindischen Anfang und das kindisch-langsame Fortschreiten der früheren Menschheit unnöthig gemacht haben. Überhaupt würdigt jene Ansicht die Würde der menschlichen Natur offenbar herab, und verwandelt sie grofsentheils in blofse Passivität, was doch gerade am meisten dem hohen, für freie Spontaneität regen, Geiste der fichteschen Philosophie widerspricht. Eben die Anlagen, ohne welche der Mensch nicht einmal den Unterricht eines höheren Geistes begreifen könnte, werden durch die ganze ihn umgebende Natur aus dem Schlafe geweckt.

Wo in den Menschen nichts Aufsernatürliches eingesenkt, sondern nur das Natürliche entwickelt zu werden braucht, da bedarf es auch nur eines erklärbaren Entwickelungsstoffes, und wenn die Geschichte sogar die Allmähligkeit jenes Fortschrittes vom Kleinsten bis zum Gröfsten nachweisen kann, so halten wir uns zunächst und allein an das, womit wir auf einem natürlichen Wege ausreichen können; an die Natur selbst. — Schon mit der Unrichtigkeit jenes Untersatzes stürzt also dieses ganze Rechtsgebäude zusammen.

3. Indem das fichtesche Recht blofs als das Produkt einer freien, unbedingten Kausalität oder einer vernünftigen Willkühr erscheint, ist es nicht eigentlich ethischen Ursprungs. Zwar ist dem Verfasser das Recht eine praktische Wissenschaft, weil es von dem Ich, dessen lebendigste Wurzel ein praktisches Vermögen seyn soll, ausgeht; aber keine sittlich praktische Wissenschaft. Diefs liegt in dem Geiste der Theorie und in ihren eignen offenbaren Behauptungen. „Es läfst sich gar kein absoluter Grund aufzeigen, heifst es S. 99., warum jemand sich die Rechtsformel: be-

schränke deine Freiheit so, dafs der Andere neben dir frei seyn könne, zum Gesetze seines Willens und seiner Handlungen machen sollte. Soviel läfst sich einsehen, dafs eine Gemeinschaft freier Wesen, als solcher, nicht bestehen könne, wenn nicht jeder diesem Gesetze unterworfen ist. Aber die Bedingung sogar, die Gemeinschaft freier Wesen, ist abermals bedingt durch ein gemeinschaftliches Wollen.“ „Der Gedanke einer solchen Gemeinschaft und die Realisazion desselben ist sonach etwas Willkührliches.“ *)

Nur die freieste Willkühr herrscht also in diesem Systeme. „Das freie Wesen setzt sich selbst mit absoluter Freiheit Zwecke. Es will, weil es will, und das Wollen eines Objekts ist selbst der letzte Grund dieses Willens (S. 176).“ Selbst auf die Frage, warum ein solches Wesen zum Selbstbewufstseyn kommen soll, bleibt ihm keine andere Antwort übrig, als: weil es will, weil sein Charakter ewige Produktivität ist. Es fehlt dem fichteschen Naturrechte also eine strenge Verbindlichkeit,

*) s. Einleitung. Man vergl. ferner S. 95. 96. 98. 104. 107. 108. 149.

eine moralische Basis, auf welcher allein nach unserer Überzeugung das Recht aufgeführt werden kann. Was Fichten dazu vermochte, das Recht von der Moral zu trennen, war unstreitig der Umstand, dafs jede Ableitung desselben aus einem Gesetze, welches nur Pflichten aufgibt, aber keine Erlaubnifs ertheilt, ein ganz unstatthaftes Verfahren zu seyn schien. Die Idee einer moralischen Möglichkeit erschien ihm als eine Schimäre. „Der deduzirte Begriff, sagt er (S. 51.), hat mit dem Sittengesetze nichts zu thun, und ist ohne dasselbe deduzirt. Der Begriff der Pflicht, der aus jenem Gesetze hervorgeht, ist dem des Rechts in den meisten Merkmahlen geradezu entgegengesetzt. Das Sittengesetz gebietet kategorisch die Pflicht; das Rechtsgesetz erlaubt nur, aber gebietet nie, dafs man sein Recht ausübe. Ja, das Sittengesetz verbietet sehr oft die Ausübung eines Rechts, das denn doch, nach dem Geständnisse aller Welt, nicht aufhört, ein Recht zu seyn.“ *)

---

*) Oder S. 100. „Die Schwierigkeit, welche die bisherigen Behandlungen der Rechtslehre gröfs-

4. Es gibt daher in diesem Systeme, in welchem alles auf das blofse Wollen, auf gegenseitige Einwilligung wegen Beschränkung der Freiheit und also auf Verträge ankommt, kein strenges Urrecht. „Freie Wesen, sagt Fichte (S. 128.), können gar nicht zusammen gedacht werden, ohne dafs ihre Rechte einander gegenseitig beschränken, demnach, ohne dafs der Umfang der Urrechte sich in den der Rechte in einem gemeinen Wesen verwandle. — Nur ist zu erinnern, dafs dieser Begriff (eines Urrechts) keine reelle Bedeutung hat. Es gibt keinen Stand der Urrechte und keine Urrechte des Menschen. Wirklich hat er nur in der Gemeinschaft mit Andern Rechte, wie er denn nach den obigen höheren Prinzipien überhaupt nur in Gemeinschaft mit Andern

---

tentheils ungelös't gelassen haben, ist die: wie mag doch ein Gesetz gebieten dadurch, dafs es nicht gebietet, Kraft haben dadurch, dafs es gänzlich cessirt, eine Sphäre begreifen dadurch, dafs es dieselbe nicht begreift? Die Antwort darauf ist: diefs wird nothwendig erfolgen, wenn das Gesetz sich selbst eine bestimmte Sphäre vorschreibt, u. s. w.“ Vergl. S. 52.

gedacht werden kann. Ein Urrecht ist daher eine bloſse Fikzion, aber sie muſs zum Behufe der Wissenschaft nothwendig gemacht werden.“ Eine Fikzion? Eine bloſse Dichtung sollte am wenigsten als leitendes Prinzip an die Spitze einer Disziplin gestellt werden, bei welcher alles auf die strengste praktische Wirklichkeit ankommt. Daſs die Anwendung des Rechtsbegriffs schlechthin nur durch eine Gemeinschaft vernünftiger Wesen bedingt sey, ist freilich unläugbar; aber begründet wird er nicht durch dieselbe, sondern durch den Inbegriff von Eigenschaften, mit welchen sich ein moralisches Wesen in diese Gemeinschaft begibt. Auch sollte jede Spekulazion über das Urrecht den Stand einer solchen bloſsen Gemeinschaft von einem gemeinen Wesen genauer unterscheiden, als hier gescheh'n ist. Um daher die Eigenheit seines Systems mit Konsequenz durchzusetzen, hätte der Verfasser lieber jedes Urrecht gänzlich verwerfen, und schon in der Idee eines Naturrechts, als eines mit der Natur unmittelbar gesetzten Rechts, einen unstatthaften oder schiefen Begriff finden sollen; denn sein Recht wird

durch das blofse Wollen des produzirenden Ichs geschaffen und beglaubigt.

5. Ob der Begriff einer wechselseitigen Freiheit, wozu Kant schon vor der Erscheinung seiner Rechtslehre durch einige hingeworfene Ideen die erste Veranlassung gab, zur Erschöpfung des Rechtsbegriffs hinreicht, darüber werden wir uns weitläuftiger bei dem kantischen Systeme erklären.

6. Ob der fichtesche Rechtssatz ein streng formaler Satz ist, wie er es nebst dem ganzen Systeme in der höchsten Vollendung seyn soll: *) — auch dieses wird sich bei der Entwickelung der kantischen Rechtstheorie weiter ergeben. Nur beiläufig sey es erinnert, dafs beinahe alle fichteschen Dedukzionen, welche rein formal seyn sollen, nach unserer Überzeugung blofse Abstrakzionen von der Erfahrung, in der gröfsten Allgemeinheit dargestellt, und nur durch ihre halb metaphysische, halb mathematische Form mit dem Scheine des Formalen bekleidet sind; eine genaue Zergliederung derselben kann fast immer die Empi-

---

*) S. 102. 162. 174. besonders S. 139.

rie nachweisen, welche hinter dieser metaphysischen Maske versteckt liegt *)

* * *

Zu denen, welche das Recht aus einem freien, blofs sich selbst setzenden Ur-Vermögen der Vernunft ableiten, gehört auch der Verfasser einer *neuen Dedukzion des Naturrechts*,**) der hauptsächlich und zunächst von Fichte's Grundsätzen, von dem sich selbst setzenden Ich ausgeht, wiewohl sein oberster Grundsatz des Rechts: „ich habe ein Recht zu allem, wodurch ich die Individualität meines Willens der Form nach behaupte," und einige andere Ideen von denen seines Vorgängers etwas abweichen. Keine gesunde Philosophie kann einigen Trost aus dieser Dedukzion

---

*) Zum Beisp. S. 71., wo deduzirt werden soll, dafs dem Körper zähe, haltbare Materie entgegengesetzt, und dafs er selbst aus einer solchen Materie zusammengesetzt seyn müsse, um auf sie zu wirken; oder S. 81. 82., wo Luft und Licht rein formal abgeleitet werden sollen; oder S. 180., wo die Aufgabe des Staatsrechts vermittelst mathematischer Formeln deduzirt wird.

**) Philophisches Journal, herausgeg. von Niethammer. IV. B. 4. Heft. S. 277—301.

nehmen, die sich, um recht tief zu schöpfen, immer in dem Kreise der abstrusesten formellen Ideen umhertreibt. Solche Produkte, welche zum Theil' blofse Erzeugnisse der philosophischen Mode sind, haben wenig Ansprüche, ausgezeichnet zu werden; der Strom der Zeit wird ein höheres Recht an ihnen bewähren.

bb) *aus dem Wesen der Vernunft.*

αα) *aus dem allgemeinen Wesen derselben, dem Streben zur ungehinderten Thätigkeit.*

Dieser Meynung ist Köstlin. *) „Immerwährende Thätigkeit und ein Streben, dieselbe ungehindert zu äufsern, ist nach ihm das Wesen der Vernunft. Den Stoff dazu kann ihr nur die Sinnenwelt liefern. Auf diesen gegebnen Stoff verwendet der Mensch seine Kräfte, indem er denselben auf mannichfaltige Weise bald nach mechanischen Gesetzen, bald nach seiner subjektiven Vorstellung bildet, und

*) De jurium humanorum origine et fundamento cogitationes. Tubing. 1796. S. 2 — 11.

alles, was ihn von Seiten der Natur in seiner Thätigkeit stöhrt, zu entfernen bemüht ist.“

„Gegen seines Gleichen betrachtet, erscheint der Mensch in einer neuen Ordnung der Dinge, weil hier eine ursprünglich vernünftige Thätigkeit neben einer andern erscheint. Sobald nun ein Vernunftwesen das andere als ein solches erkennt, so mufs es sich auch durch ein nothwendiges Bewufstseyn verpflichtet halten, in das Vernunftgesetz mit einzustimmen, welches die ungehinderte Thätigkeit eines jeden befiehlt. Die Befugnifs auf die Beistimmung jedes Andern zu dem Ausspruche dieses Gesetzes begründet ein Recht oder ist das Recht selbst. Sicherung des allgemeinen Vernunftcharakters im gegenseitigen Verhältnisse vernünftig sinnlicher Wesen ist also das Recht im absoluten Sinne, und der oberste Rechtssatz: „das wechselseitige Verhältnifs vernünftiger Wesen in der Sinnenwelt mufs so beschaffen seyn, dafs der ursprüngliche Charakter der Vernunft unverletzt erhalten werde.“

Dieses Prinzip wird aber jeder aufmerksamen Kritik als unzulänglich und als unrich-

tig erscheinen. Unzulänglich, weil es das Recht nicht gehörig von der Moral unterscheidet; denn die Thätigkeit eines vernünftigen Wesens kann auch durch blofse unmoralische Handlungen gehemmt werden. Unrichtig aber, weil der wahre Vernunftcharakter, Freiheit und innere Thätigkeit, eigentlich durch kein äufseres Hindernifs verletzt werden kann. Der Verfasser hätte also seinen Rechtssatz blofs auf die Äufserung des Vernunftcharakters, auf die äufsere Freiheit einschränken sollen. So bestimmt, würde sein Satz freilich mit dem rechtlichen Prinzipe des Kritizismus zusammentreffen, aber auch mehr Wahres enthalten.

ββ) *aus einer eignen Funkzion der reinen praktischen Vernunft.*

Hier ist Feuerbach in einem vorzüglichen Sinne zu nennen, der schon in einigen früheren Schriften *) die ersten Grundlinien zu

---

*) Versuch über den Begriff des Rechts, in Niethammers philos. Journal II, 2, S. 138 — 162.; und nacher in der Schrift: Ueber die einzig möglichen Beweisgründe gegen das Daseyn und die Gültigkeit der natürlichen Rechte. Gera, 1795.

dem Systeme gezeichnet hatte, das er nachher entwickelt in seiner *Kritik des natürlichen Rechts, als Proprädeutik zu einer Wissenschaft der natürlichen Rechte*, 1796. darlegte. Sein seltner Scharfsinn und hoher Eifer für Wahrheit haben sich auch in dieser Schrift nicht verläugnet.

Er warnt zuerst vor zwei Klippen oder Dedukzionen, die man gewöhnlich zur Gründung des Rechts versucht hat, und deren eine von ihm die relative, die andere aber die absolute genannt wird. Jene, welche das Recht aus der Natur des pflichttragenden Subjekts ableiten will, kann darum nicht gelten, weil die vollkommene Pflicht das Recht voraussetzt, und weil es oft Rechte gibt, wo keine Pflicht da ist. Diese, welche das Recht unmittelbar aus dem Sittengesetze entlehnt, indem sie den rechtlichen Begriff des Erlaubtseyns, des Moralisch-möglichen aus dem letzteren ableiten will, ist deswegen unmöglich, weil das Erlaubtseyn eine blofse Negazion ist, und nur negativ mit der Pflicht verknüpft wird. Aber dem Rechte müssen reale Prädikate zukommen.

„Das wahre Problem des Rechtsphiloso-
phen ist daher: „einen vom Sittengesetze ver-
schiedenen, in dem berechtigten Subjekte an
sich gelegenen, Grund des Rechts zu finden.““

„Das Recht wird nicht durch seine Ma-
terie bestimmt, sondern es bestimmt die Mate-
rie. Denn ich habe nicht darum ein Recht,
weil mich die Materie des Rechts angenehm
affizirt, sondern eine Materie wird zum Rechte
darum, weil sie unter die allgemeine Rechts-
form gehört. Da das Recht also allgemein-
gültig seyn muſs, und zugleich keine Grade
enthält, so kann es nur durch das Vermögen
des Allgemeingültigen, durch die reine Ver-
nunft gegeben seyn. Ferner ist das Recht ein
praktischer Gegenstand; denn es bezieht sich
auf unseren Willen, und beruhet nicht auf
Naturbegriffen, wie pragmatische Regeln; es
ist also nur das Produkt der reinen prak-
tischen Vernunft. Da es nun gleichwohl
nicht aus dem Sittengesetze hergeleitet wer-
den kann, so muſs es nur in einem eignen,
Rechte gebenden, Vermögen der prakti-
schen Vernunft gegründet seyn. In wiefern
nun die Vernunft neben der pflichten-geben-

den noch eine beigeordnete rechte-gebende Funkzion besiszt, wollen wir sie die praktisch-juridische Vernunft, und diese Funkzion das juridische Vermögen nennen. Auf diese Art hätten wir jene erste Aufgabe völlig gelös't."

„Nun aber entsteht die Frage: wie wird das Recht durch das juridische Vermögen bestimmt, und welches ist der eigentliche Charakter des letztern? Die allgemeine Form der Vernunft ist systematische Einheit, welche daher auch die Form der juridischen Vernunft-Funkzion seyn mufs. Aber hiemit erhalten wir blofs ein Gattungsmerkmahl; als eine besondere Funkzion der Vernunft mufs das juridische Vermögen auch besondere Merkmahle haben."

„Die juridische kann sich von der moralischen Funkzion nur dadurch unterscheiden, dafs diese die Hervorbringung einer Vorstellung als nothwendig, jene aber als nicht nothwendig bestimmt. Der Wille mufs in Beziehung auf sie frei seyn. Das Recht ist also eine Freiheit durch Vernunft — das juridische Erlaubtseyn. Da dieses aber mehr

als ein blofses moralisches Erlaubtseyn seyn mufs, so entsteht die Frage, welches sind denn die realen Prädikate desselben, und welches der vollständige Charakter der juridischen Funkzion?“

„Die Vernunft setzt vermöge ihrer angegebenen Form dem Willen einen höchsten Zweck, indem sie ihm ein absolutes und nothwendiges Gesetz vorschreibt. Aber damit ist noch nicht die Erreichung dieses Zwecks selbst gesetzt. Zwischen dem Sollen und Seyn ist eine grofse Kluft befestigt; denn der Realisirung jenes Zwecks treten mancherlei Hindernisse entgegen. Die Vernunft mufs daher vermöge ihrer Form auch etwas setzen, wodurch die Einstimmung des Sollens mit der wirklichen Realisirung desselben möglich wird.“

„Jene Hindernisse liegen a) in dem bepflichteten Subjekte selbst, in sofern es heteronomisch durch Lust oder Unlust bestimmt wird. b) in der Natur; in sofern diese die Bedingung der Realisirnng des Sittengesetzes in der Welt der Erscheinungen ist, c) in anderen freien Wesen. Mit den bei-

den ersten Hindernissen kann es die Vernunft hier nicht zu thun haben, weil sie den Willen weder durch . physische Nothwendigkeit bestimmen kann, noch in der Welt der Erscheinungen eine Kausalität hat. Nur die von anderen freien Wesen herrührenden Hindernisse bleiben ihr also übrig. In Beziehung auf dieselben mufs die Vernunft also vermittelst ihrer systematischen Einheit etwas setzen, wodurch die Einstimmung des Sittengesetzes mit den Handlungen möglich wird. Die juridische Vernunft sankzionirt also um des Sittengesetzes willen eine Sphäre von Handlungen, das heifst, sie erklärt sie für unverletzlich darum, weil sie Bedingungen zur Erreichung des höchsten Zwecks sind, und macht es dem Subjekte möglich, sich gegen alles, was sich ihm entgegensetzt, selbst gegen vernünftige Wesen mit Zwang zu behaupten. Der vollständige Charakter des juridischen Vermögens besteht also darin, dafs es dem Subjekte Zwang möglich macht. Das Recht, als Produckt der juridischen Vernunft, besteht daher in einer Sankzion der Vernunft, und kann folgendermafsen bestimmt werden: „Recht ist eine durch

die Vernunft bestimmte Möglichkeit des Zwanges, oder ein, von der Vernunft um des Sittengesetzes willen bestimmtes, Erlaubtseyn des Zwanges.““

Kritik.

Feuerbachs Scharfsinn bemerkte es sehr wohl, dafs der gewöhnliche Begriff einer moralischen Möglichkeit, eines blofsen, einfachen Erlaubtseyns, keine Befugnifs begründen könne, welcher reale Prädikate zukommen, weil er eine blofse Negazion sey. Es kam also darauf an, jenem negativen Begriffe eine positive Seite zu geben. Allein schwerlich hat der achtungswerthe Verfasser durch die aufgestellte Dedukzion seine Absicht erreicht; denn

1. wenn die Vernunft nach seinen ausdrücklichen Worten eine gewisse Sphäre von Handlungen in Beziehung auf ein absolutes, schlechthin durch sich selbst gültiges und nothwendiges Gesetz sankzionirt, und diese Handlungen um des Gesetzes willen für nothwendig erklärt: so kann sie es dem freien Wesen nicht — möglich machen, sich gegen alles, was ihm

in dieser Hinsicht von freien Vernunftwesen entgegengesetzt wird, mit Zwang zu behaupten, sondern sie mufs es ihm absolut nothwendig machen. Diefs liegt unwidersprechlich in derjenigen systematischen Einheit der Vernunft, aus welcher Feuerbach alles ableiten will. Der Zuschnitt, den er zu seiner Dedukzion macht, seine einleitenden Ideen, die Gesichtspunkte, aus welchen er andere Rechtsforscher zu widerlegen versucht — alles hat eine positive Seite; aber auf einmal läfst er diesen positiven Gehalt fahren und geht zur Möglichkeit über. Die bestimmte Sankzion, welche er aus der Form der Vernunft ableiten will, wird zu einer unbestimmten, sobald er den Rechtsbegriff selbst berührt, und wir erhalten mit dem Begriffe des Rechts nach S. 259. nichts mehr als eine, durch Vernunft bestimmte, Möglichkeit des Zwangs. Der positive Werth dieser Idee liegt blofs in einem Worte. Die Vernunft kann keine Möglichkeit bestimmen, sondern nur zulassen; möglich im moralischen Sinne heifst, nicht verboten; eine durch Vernunft bestimmte moralische Möglichkeit wäre also nichts weni-

ger, als ein durch die Vernunft gebotenes Nichtverbotenseyn, eine Pflicht, die zugleich keine Pflicht ist.

2. Eben so unmöglich ist der Versuch, eine Sphäre von Pflichten aus der (formellen) systematischen Einheit der Vernunft, als aus einem höchsten Prinzipe, zu deduziren. Schon ein Rezensent in den *Annalen der Philosophie* hatte dem Verfasser dagegen wichtige Einwürfe gemacht, die er S. 252 selbst anführt, und durch die Antwort zu entkräften sucht, dafs er das Prinzip der systematischen Einheit hier nicht als ein principium cognoscendi, sondern essendi der Pflichten gebrauche. Aber er hat sich dadurch nur in tiefere Schwierigkeiten verwickelt; denn wenn er sagt: „ich bediene mich der systematischen Einheit nur, als eines in der Vernunft gegründeten Naturgesetzes, nach welchem sie alle ihre Wirkungen vollbringen mufs:“ so läfst sich erstlich aus einem blofsen naturgesetzlichen Müssen schlechthin keine Wissenschaft des Sollens ableiten; das Gesetz jener Einheit kann kein praktisches Prinzip seyn. Es kann zweitens eben so wenig für ein

höchstes Prinzip gelten; denn jeder Begriff von Einheit oder Einstimmung setzt schon etwas Positives voraus, womit das Gefoderte übereinstimmen soll und worauf es bezogen wird. Blofse Einheit ist ein ganz gehaltloser, formeller Begriff; eine leere Regel für das passende Zusammenseyn kann aber nie ein Grund des Seyns selbst werden. Jener angeführte Satz läfst sich also nur auf die Gleichheit der Wirkungen unter sich, aber nicht auf die Nothwendigkeit und Art der ersten Wirkung, womit die Vernunft anhebt, oder auf das ursprüngliche Daseyn der Pflicht anwenden. Wie der Tonkünstler nicht aus dem Gesetze der musikalischen Harmonie seine Komposizionen zu schaffen, sondern nur nach demselben zu arbeiten vermag, so kann die Vernunft auch nicht vermöge ihrer systematischen Einheit, wie Feuerbach sagt, dem Willen ein höchstes, absolutes Gesetz selbst, sondern nur in Beziehung auf dasselbe gewisse Gesetze vorschreiben; eben so wenig, als die wollastonische Wahrheit zu einem höchsten Prinzipe der Moral taugt, kann die Einheit der Vernunft ein Sachgrund der

Pflichten, sondern nur ein Erkenntnifs-grund für die Richtigkeit der subalternen Pflichtsätze und ein leitendes Prinzip seyn.

3. Auch in der Annahme einer besonderen juridischen Vernunft können wir dem Verfasser nicht beistimmen. Dieselbe ethische Vernunft, welche die Pflichten gebietet, befiehlt auch die Rechte; sie befiehlt beides blofs in verschiedenen Rücksichten. Feuerbach konnte sich freilich nicht anders helfen, als durch diese zweifaltige Gestalt der praktischen Intelligenz, um seinem Begriffe des Rechts neben der negativen zugleich eine positive Seite zu geben. Noch mehr weicht unsere Überzeugung von seinem Gesichtspunkte ab, wenn er die juridische Funkzion der Vernunft für ein ganz unerklärbares Vermögen ansieht, nach dessen innerer Natur kein Mensch, der sich selbst versteht, fragen dürfe, weil es eben so wenig als die innere Beschaffenheit der Kategorieen oder des Raums erklärt werden könne. Wenn sich das Verhältnifs des Rechts zur Moral erklären läfst, so mufs sich auch die Handlungsweise der Vernunft bei der Aufstellung des Rechts evident nachweisen lassen.

4. Wenn wir mit dem Verfasser auch darin nicht übereinstimmen können, dafs er die Idee des Rechts, als einer subjektiven Eigenschaft, für den Hauptbegriff seiner Wissenschaft hält, und sich daher bei seiner Dedukzion um den objektiven Begriff des rechten gar nicht gekümmert hat: so werden sich die Gründe dieser Abweichung erst nachher bei der Theorie unsrer eignen Ansichten ergeben.

Übrigens scheint Feuerbach nach den Äufserungen einiger neueren Schriften dieses System seiner Propädeutik selbst schon aufgegeben und sich mehr der kritischen Rechtsphilosophie genähert zu haben.

* * *

Wie auffallend es auch scheinen mag, dafs unter Einer Rubrik ein paar Antipoden zusammentreffen, so müssen wir doch Klein hier noch anführen. So bestimmt, als Feuerbach, hat er sich seine Theorie des Rechts freilich nicht entwickelt; auch dürfen seine früheren Schriften *) hier nicht sehr berück-

---

*) Schreiben an Hrn. Prof. Garve über die Zwangs- und Gewissenspflichten. Berl. 1789. Freiheit

sichtigt werden. Erst in seinen *Grundsätzen der natürlichen Rechtswissenschaft, nebst einer Geschichte derselben* (Halle. 1797.) hat er sich ein bestimmteres Rechtssystem gebildet, auf welches die Theoreme der kritischen Philosophie einen sichtbaren Einfluſs gehabt haben, wie man aus seinem obersten Grundsatze des Rechts sieht: „Zwang und Gewalt sind nur zum Schutze der gemeinsamen oder der mit dieser verträglichen eigenen Freiheit vernünftiger Wesen erlaubt.“ Ein rein-philosophisch durchgeführtes System entdecken wir zwar in seinen Ansichten nicht, und die Macht der älteren Philosophie hat noch ihren sichtbaren Antheil an den adoptirten neueren Meynungen. Aus den Paragraphen 53, 54. ergibt sich indessen, daſs er der Vernunft eine eigne Funkzion bei dem Rechte zuschreibt, indem er sie bei dem Moralischen bloſs die engere Sphäre des Sollens, bei dem, was recht ist, aber die weitere des Dürfens bestimmen läſst. Einer ausführlichen Kritik

---

und Eigenthum, abgehandelt in acht Gesprächen über die Beschlüsse der französ. Nazionalversammlung. Berl. 1790.

möchten diese Grundsätze hier schwerlich bedürfen.

β) *aus einem praktischen, wahrhaft sittlichen Vermögen.*

aa) *in sofern das Recht aus der Natur des bepflichteten, nicht des berechtigten Subjekts hervorgeht.*

„Bei der bisherigen Vorstellung, sagt Löbel, *) welchen wir hier zuerst nennen wollen, den Begriff des Rechts unmittelbar aus dem selbsteignen Vernunftgesetze herzuleiten, war es unmöglich, jene Willkühr, welche dem Rechte unzertrennlich anklebt, mit der Foderung des Sittengesetzes in einer und derselben Person zu vereinigen. Nothwendig müssen wir daher von diesem Wege abgehen. Der Begriff des Rechts drückt zwar das Verhältnifs einer Handlung zum Sittengesetze, aber nicht zu dem selbsteignen Sittengesetze aus. Man kann ihn daher nur aus der Pflicht des Andern, zu leiden, her-

*) Philos. Journal, herausgegeben von Schmid. III B. 2. St. S. 240—266.

leiten. Diesemnach ist das Recht nichts anders, als: „dasjenige Verhältnifs meiner Handlungsweise zu dem Sittengesetze des Andern, vermöge welcher dieser die Pflicht hat, dieselbe nicht zu hindern.“ Diese Pflicht des Andern macht es mir, in Beziehung auf sein Vernunftgesetz möglich, ein derselben zuwiderlaufendes Hindernifs meiner Handlungsweise aus dem Wege zu räumen, dem unrechtmäfsigen Zwange des Andern Zwang entgegenzusetzen; und so ist jedes Recht nothwendigerweise ein Zwangsrecht. Nur auf diese Art lassen sich die beiden Merkmahle des Moralischen und der Willkühr, welche selbst nach den Begriffen des Gemeinsinnes in demselben liegen, ohne Zwang vereinigen. Denn wollte man jenen Begriff aus dem selbsteignen Sittengesetze herleiten, so würde die Idee der Willkühr verloren gehen; und wollte man, um diese zu erhalten, von der praktischen Vernunft ganz abstrahiren, so würde man dem Begriffe das Moralische rauben. Nach unserer Darstellung erhalten wir beides ohne Schwierigkeit: die praktische Nothwendigkeit in der Person dessen, welcher die Pflicht hat, etwas

zu leiden, und die Willkühr bei demjenigen, welchem das Recht zusteht.“

„Da nun das Recht nichts anders ist, als die unbeschränkte Freiheit, zu handeln, so kann man zu dem Grundsatze desselben nicht anders als durch eine Bestimmung der Frage gelangen: wie weit sich diese Freiheit erstreckt, und wo die Gränze des Zwanges angeht? Die Antwort auf diese Frage gibt zwar die praktische Vernunft; doch abstrahirt sie dabei von sich selbst, und nimmt nur auf den menschlichen Grundtrieb nach Glückseligkeit Rücksicht. Denn da wir es hier blofs mit der äufseren Gewalt zu thun haben, welche auf die Thätigkeit des höheren Seelenvermögens keinen Einfluſs hat, und also das Ächt-moralische nie zu hindern vermag: so kann hier auch nicht von der praktischen Vernunft, sondern nur von dem eigennützigen Triebe die Rede, und der allgemeine Rechtssatz kann kein anderer seyn, als: „ Zwang kann nur dann statt finden, wenn erin Rüchsicht auf menschliche Glückseligkeit das kleinere Übel ist.““

Hoffbauer stimmt mit dieser Meynung in der Ableitung des Rechts überein, wiewohl

er in der Bestimmung der Zwangsverbindlich-
keit selbst abweicht. *) „Wenn wir einem Sub-
jekte Rechte beilegen, sagt er, so denken wir
es immer in Beziehung auf sittliche Wesen,
welche, in Rücksicht auf jenes Subjekt, Ver-
bindlichkeiten haben. Aber nicht jede Verbind-
lichkeit, welche einem Andern gegen mich
obliegt, setzt ein bestimmtes Recht auf mei-
ner Seite voraus. Mein begüterter Freund hat,
wenn ich Mangel leide, die Verbindlichkeit,
mir von seinem Überflusse mitzutheilen; ich
habe aber kein Recht auf seinen Überfluſs.
Mithin hat jemand nur in sofern ein Recht,
als ein Anderer eine Zwangsverbindlichkeit
gegen ihn hat. Nach dieser Entwickelung ist
„ein Recht das Prädikat, welches einem Sub-
jekte in sofern zukommt, als eine Zwangsver-
bindlichkeit gegen dasselbe vorhanden ist.““

„Eine Zwangsverbindlichkeit hat aber Ei-
ner nur in sofern gegen Jemand, als er die-
sen nicht als ein willkührliches Mittel seiner

---

*) Naturrecht, aus dem Begriffe des Rechts entwickelt. Halle, 1793. §. 45. — 61. Untersuchungen über die wichtigsten Gegenstände des Naturrechts. Halle, 1795.

Zwecke gebrauchen darf. Da diese Verbindlichkeit nun das Recht des Andern begründet, so läfst sich der Grundsatz des Rechts auf folgende Art ausdrücken: „du hast ein Recht auf etwas, in sofern du ohne dieses Recht von einem Andern auf irgend eine Weise als willkührliches Mittel seiner Zwecke gebraucht werden dürftest.““

Thibaut hat über diese Ansicht nichts Neues hinzugefügt. Er leitet *) schlechtweg aus einer Zwangsverbindlichkeit des Andern die moralische Möglichkeit her, die Beschränkung der Freiheit dieser andern Person so weit zu verlangen, als ihre Verbindlichkeit reicht, ohne sich über den Grund dieser Verpflichtung weiter auszulassen.

Kritik.

1. Diese Theorie setzt das Recht nur einseitig fest; denn da sie das Zwangsrecht des rechthabenden Subjekts erst mittelbar aus einer Zwangsverbindlichkeit des bepflichteten ableitet, so begründet sie blofs eine Erlaubnifs, ein Nichtgehindertwerden-dürfen von Andern, kei-

---

*) System des Pandektenrechts. Jena, 1803. §. 2. 3.

ne hohe, innere Vollmacht des berechtigten Subjekts selbst, welchem auch Löbel nur das Recht der Willkühr zueignen kann. Aber in dem Begriffe des Rechts liegt mehr als eine blofse Erlaubnifs, wie wir weiter unten ausführen werden.

2. In der Bestimmung oder Ableitung der Zwangsverbindlichkeit selbst weichen Löbel und Hoffbauer in sofern unter sich ab, als jener die menschliche Glückseligkeit, dieser die Pflicht, einen Andern nicht als Mittel für seine Zwecke zu behandeln, zum Prinzipe derselben aufstellt. Der erste würde seine Meynung bei dem übrigen Einflusse, den er der praktischen Vernunft zur Begründung seines Rechts einräumt, wenigstens mehr empfohlen haben, wenn er mehr die Idee eines Gemeinbesten ausgehoben, und die Gränze, wo Gewalt oder Zwang anheben sollen, nicht blofs mit dem eigennützigen Triebe in Beziehung gesetzt hätte; der zweite aber hat den Begriff einer Zwangsverbindlichkeit mehr vorausgesetzt als erwiesen; denn er läfst uns noch immer die wichtige Frage zurück, warum die Pflicht, den Andern nicht als ein Mittel zu

gebrauchen, mehr als eine blofse moralische, warum sie eine wirkliche Zwangs verbindlichkeit seyn soll? Überhaupt zieht der Satz: behandle den Andern nicht als willkührliches Mittel für deine Zwecke, keine ganz genaue Gränze zwischen der Moral und dem Rechte. Mehr davon weiter unten.

bb) *in sofern das Recht aus der Natur des berechtigten Subjekts hervorgehen soll.*

Hier sind besonders Wolf, Eberhard und Feuerbach anzuführen. Nach dem Systeme der beiden erstern soll jeder einzelnen Pflicht des berechtigten Subjekts auch ein Recht korrespondiren. In wiefern Feuerbach hierin von beiden abweicht, wird eine flüchtige Vergleichung des wolfischen und feuerbachischen Systems jedem von selbst ergeben. Sowie aber die Theorie des letztern bereits vorher nach einem andern wichtigern, als diesem, Gesichtspunkte dargelegt ist, so werden wir auch die Systeme der beiden andern Philosophen erst weiter unten unter einer erheblichern Rubrik anführen.

Wir haben uns hier nur auf eine gewisse Ansicht oder auf einen gewissen Gang dieser Dedukzion einzuschränken: auf den, der den Begriff des Rechts, als einer moralischen Möglichkeit, aus dem eignen Sittengesetze des Subjekts ableitet. Was der Mensch nach dieser Meynung thun soll, das darf er auch thun, das kann ihm nicht verboten seyn; das Moralisch-mögliche ist unter dem Moralisch-wirklichen, unter dem Sollen enthalten. So sagt Hufeland: *) „Was ich thun soll, das darf ich auch thun; folglich fliefst aus der Pflicht, alle Verminderung der Vollkommenheit zu verhindern, das Recht, dieses zu thun.“ Eben so Schmid: **) „Was praktisch nothwendig ist, das mufs auch erlaubt seyn, aber nicht umgekehrt. Alle Wirklichkeit und Nothwendigkeit setzt die Möglichkeit, als Grundbedingung, voraus. Die praktische Möglichkeit selbst in abstracto heifst eine Erlaubnifs, ein Recht, jus, u. s. w.“

---

*) Lehrs. des Naturrechts. 1ste Aufl. §. 77.

**) Versuch einer Moralphilosophie. 3te Aufl. II, S. 46.

Kritik.

1. Es ist logisch-unmöglich, das Sittlich-mögliche aus dem Sittlich-nothwendigen abzuleiten; man braucht beide Begriffe nur zu zergliedern, um diefs deutlich zu sehen. Nach Schmids Darstellung müfste die ganze Moral sogar das Recht, als Grundbedingung, voraussetzen. Eine Ausführung dieses Punktes wird wahrscheinlich weiter unten einen schicklichern Platz finden.

2. Die moralische und rechtliche Befugnifs widersprechen sich öfters; das Recht kommt in dem berechtigten Subjekte mit der korrespondirenden Pflicht zuweilen in eine Kollision, welche nach diesem Systeme gar nicht statt haben könnte; denn wo die Pflicht aufhört, da müfste auch das Recht wegfallen; was sittlich verboten ist, mufs auch moralisch unmöglich seyn. Hiernach würde also kein Mensch das Recht haben, seine Talente verrosten zu lassen oder einen armen Schuldner ins Gefängnifs zu werfen.

3. Auf der anderen Seite hat der Mensch kein allgemeines Recht, das heifst, keine unbeschränkte Zwangsbefugnifs zu allem, was

er thun soll. Eine heilige moralische Pflicht verbindet ihn, das allgemeine Beste des Staats und der Menschheit zu fördern; aber seine Beiträge zu fremder Vollkommenheit dem Andern mit Gewalt aufzudringen, dazu hat er kein Recht. Das Dürfen wird von den Anhängern dieses Systems in einem Doppelsinne gebraucht; bei der Ableitung aus dem Sollen erscheint es zuerst als ein blofs moralisches Dürfen, wird aber nachher zu einem rechtlichen erhoben.

4. Wenn wir indessen auch über diese wechselseitige Unterschiebung zwei verschiedener Begriffe wegsehen wollten, so begründet die moralische Möglichkeit doch nur eine Erlaubnifs, aber sie sankzionirt keine Sphäre von Handlungen; sie gibt keine entscheidende Vollmacht und mithin keine hohe Befugnifs zum Zwange.

cc) *aus der Natur der Sittlichkeit überhaupt, in sofern dadurch Rechte und gegenseitige Pflichten zugleich gesetzt werden.*

aa) *aus einem materialen Grundsatze der praktischen Vernunft.*

aaa) *aus der Idee des Gemeinbesten, als einem ethischen Vernunftbegriffe.*

Es gibt eine veredelte Ansicht des Gemeinbesten, welche weder aus einer geheimen Berechnung des Eigennutzes, noch aus den blofsen Eingebungen des sympathetischen Gefühls herfliefst, sondern das gemeinsame Wohl zu dem Objekte eines höheren moralischen Sollens, oder einer Foderung der Vernunft machen will. Wahrscheinlich schwebte eine solche Idee mehreren würdigen Gelehrten vor, wenn sie den Grundsatz: Salus publica, suprema lex, als höchsten praktischen oder rechtlichen Grundsatz aufstellten, wiewohl dieses System noch von keinem Schriftsteller in seiner ganzen Konsequenz ausgeführt ist. Nicht einmal das, was Garve an manchen Stellen *) über das Gemeinbeste gesagt hat, läfst sich in einem strengen Sinne hierher ziehen. — Zur Kritik dieses Prinzips werden folgende Erinnerungen dienen:

1. Die Anhänger desselben haben sich bis jetzt noch zu wenig bemühet, das Gemeinbe-

---

*) Z. B. in seinen Anm. zu Fergusons Grundsätzen der Moral. S. 414. ff.

ste als das wirklich höchste Ziel für das Streben eines Vernunftwesens aufzustellen. Solange dieſs nicht geschehen ist, bleibt die allgemeine Glückseligkeit mehr eine Sache des Gefühls, die sich dem Einzelnen hauptsächlich nur durch den Antheil empfiehlt, den seine einzelne Glückseligkeit an dem Gemeinwohle hat.

2. Zwar wollen wir keineswegs auf dem bestehen, was hier besonders viele kritische Philosophen eingeschärft haben: daſs die Gerechtigkeit nicht bei jedem einzelnen Akte die Folgen ihrer Aussprüche für's Ganze oder nur für die meisten Einzelnen zu berechnen vermöge. Alle diese Philosophen nehmen doch auch eine Politik an, welcher die meisten nicht einmal einen höheren Begriff, als den einer Staatsklugheit unterschieben; aber schon diese einfache Annahme steht im geradesten Widerspruche mit jener Behauptung; denn die Politik faſst, als solche, bei ihren Operazionen immer den Staatszweck im Ganzen ins Auge. Daſs ein System des öffentlichen Wohls nie das Produkt Eines Menschenalters seyn kann, daſs ganze Jahrtausende zur

Bildung eines Lehrgebäudes gehören, dessen Vollendung von höchst mannichfaltigen, komplizirten Rücksichten abhängt, ist freilich natürlich; aber es würde zugleich eine wahre Herabwürdigung für die Vernunft seyn, wenn man ihr, nicht einmal nach jahrtausendlangen Versuchen, die Fähigkeit einräumen wollte, zu bestimmen, was nach dem ganzen Umfange seiner Folgen für die Menschheit oder doch für einen Staat das Nützlichste ist, und sich darüber allmählig ein System von zusammenhängenden Grundsätzen zu bilden. Dafs diese Regeln nicht unabänderlich sind, sondern bei dem Drange der Noth zuweilen suspendirt oder beschränkt werden müssen, bevollmächtigt den Volksrepräsentanten eben so wenig zu einer rücksichtslosen, despotischen Willkühr, als die Erscheinung, dafs sie nicht alle partikulären Nachtheile für den Einzelnen ausschliefsen, den Begriff eines Gemeinbesten aufhebt. Allein

3. Wäre das Gemeinwohl oder die Erhaltung des Ganzen höchstes Prinzip für das Recht, so würden eine Menge schonender, heiliger Rücksichten wegfallen, welche das letzte

mit Hintansetzung des öffentlichen Wohls auf das Beste des Einzelnen, oder bestimmter, auf die Privat-Gerechtsamen nimmt, und worin wir gerade einen Hauptcharakter des rechtlichen Verfahrens aufsuchen. Wofern einige Eingriffe in diese Gerechtsamen bei Kollisionsfällen zu rechtfertigen seyn dürften, so können sie doch nach einer richtigern Ansicht nicht von dem Rechte selbst, sondern nur von der Politik oder Polizei gemacht werden.

4. Dieses System zieht keine genaue Gränze zwischen der Moral und dem Rechte. Wirkliche Förderung des Gemeinbesten ist im Grunde mehr eine Aufgabe für den moralischen, als für den legal handelnden Menschen; denn das Recht sichert nur die Bedingungen der menschlichen Existenz und eben daher auch nur des Gemeinbesten gegen Verletzungen; eine positive Erhöhung des menschlichen Wohls liegt aufser den Gränzen desselben. Nur durch eine weit genauere Beschränkung könnte man also jenem Prinzipe eine höhere rechtliche Wahrheit verleihen.

bbb) *aus der Idee der allgemeinen Vollkommenheit.*

Dieses System ist sehr bestimmt von Hufeland in seiner früheren Periode ausgeführt, *) und verdient noch jetzt die Aufmerksamkeit des Rechtsphilosophen, ungeachtet es von seinem Erfinder selbst schon wieder zurückgenommen ist. „Das Naturrecht, sagt er, kann, als eine Wissenschaft, welche sich mit gewissen Theilen des freien menschlichen Handelns beschäftigt, nur aus derjenigen Disziplin, welche über das sämmtliche freie Handeln des Menschen gebietet, aus dem Sittengesetze abgeleitet werden. Das oberste formale Gesetz aller Sittlichkeit ist: „die Vorschriften, nach welchen du handelst, müssen so beschaffen seyn, dafs sie allgemeine Gesetze seyn können.“ Nun kann kein höherer Zweck in Ansehung des Menschen gedacht werden, als seine Vollkommenheit; und da Gesetze auf einen Zweck bezogen werden müssen, dieser Zweck aber seiner Ableitung nach auf alle Menschen auszudehnen ist: so kann der Zweck der sittlichen Gesetze kein anderer seyn, als

---

*) Ueber den Grundsatz des Naturrechts. 1785.
Lehrsätze des Naturrechts. 1ste Aufl.

Vollkommenheit der Menschen.

Demnach ist die allgemeinste Vorschrift der Sittlichkeit, welche wirkliche Handlungen vorschreibt (das höchste materiale Gesetz der Sittlichkeit): „Vervollkommne alle Menschen oder befördere die Vollkommenheit aller Menschen.“ Dieses Gesetz soll nicht blofs einen durch das Begehrungsvermögen gewählten, sondern einen, erst nach der Form der Sittlichkeit und nach den formalen Bedingungen derselben, die aus der Vernunft fliefsen, unveränderlich festgesetzten Zweck enthalten.“

„In jenem allgemeinen Gesetze liegt aber zugleich das Gebot: „Verhindere, dafs die Vollkommenheit aller Menschen nicht gemindert werde.“ Diefs ist der allgemeinste Grundsatz des Naturrechts. Unter demselben ist die Vollkommenheit des Handelnden, da auch er Mensch ist, mit begriffen. Das vornehmste untergeordnete Gesetz des vorigen ist also: „verhindere, dafs deine Vollkommenheit nicht gemindert werde.“ Was ich aber thun soll, das darf ich auch thun; folglich fliefsen aus jenen Pflichten Rechte, und diese Pflichten, zu zwingen, führen Rechte, zu zwingen, mit

sich. Hier liegt also Berechtigung zum Zwange im Falle eines Angriffs auf unsere Vollkommenheit."

Kritik.

1. In dem höchsten Grundsatze dieses Systems liegt kein Kriterium einer bestimmten Gränzscheidung zwischen der Moral und Rechtswissenschaft. Zwar behauptet er in dieser Hinsicht einen bedeutenden Vorzug vor vielen anderen obersten Rechtssätzen; denn seine negative Vorschrift macht einen wichtigen Unterschied gegen das positive Gesetz: befördere die Vollkommenheit anderer Menschen. Aber es gibt manche wirkliche Verminderungen fremder Vollkommenheit, wobei der Wille des Andern seine Freiheit behält, und welche daher nicht dem Gerichtshofe des Rechts angehören, als: unvermerkte Verführungen zur Unsittlichkeit, nachtheilige Kontrakte u. s. w.

2. Der Begriff von Vollkommenheit, als einem Gegenstande des Rechts, ist ein schwankender, unbestimmter Begriff. Die gröfsten Vorzüge des Menschen sind der Ver-

letzung oder Verminderung von Andern gerade am wenigsten unterworfen; denn seine höchste Vollkommenheit ist freie Vernunftthätigkeit. Aber selbst die Beraubung oder Zerstöhrung derselben (durch verursachten Wahnsinn) wird von dem Rechte nicht so wichtig als die Zerstöhrung des Lebens geachtet, wiewohl das Leben nicht sowohl eine Vollkommenheit an sich, als vielmehr eine Bedingung der Vollkommenheit ist; auch ein anderes wichtiges Rechtsobjekt, das Eigenthum, ist blofs ein Mittel derselben. Wenn sich also auch die Idee, von welcher dieses System ausgeht, als sittliches Prinzip rechtfertigen liefse, so hat sie sich doch nicht als Rechtsprinzip durch eine richtige Formel empfohlen.

3. Eben so wenig eignet sich dieser Grundsatz zu dem, was er nach Hufelands ausdrücklicher Erklärung seyn soll: zu einem, dem formalen untergeordneten Satze, oder zu einer blofsen leitenden Idee in der Anwendung des moralischen Gesetzes auf gegebene Fälle, wofür ihn Heydenreich annimmt, *) mit

---

*) System des Naturrechts. I, S. 132. 135.

dem wir auch bei der Beurtheilung dieses Systems in mehreren Punkten nicht einstimmen können. Die Anwendung, welche Hufeland von diesem Prinzip' macht, führt ein ganz anderes Resultat mit sich. Indem er nachher bei jeder Entscheidung schwieriger Fälle, als bei der Dedukzion der Verträge, immer nur auf diesen Begriff von allgemeiner Vollkommenheit zurückweis't, macht er ihn zu einem wirklich herrschenden, bestimmenden, nicht blofs zu einem leitenden Grundsatze. Der Satz: handle so, dafs deine Maxime ein allgemeines Gesetz für vernünftige Wesen seyn könne, enthält den Begriff von Vollkommenheit, als ein wesentliches Merkmahl oder als einziges Objekt des Handelns, durchaus nicht, und jenes untergeordnete Prinzip stellt den wahren Sinn desselben so wenig dar, dafs es dem Geiste des Kritizism vielmehr widerspricht, indem es einem Grundsatze, welcher blofs formal seyn soll, eine bestimmte Materie unterlegt, und ihn dadurch in einen materialen verwandelt. Das Primat, was Hufeland bei dieser Aufstellung eines zweiten Satzes noch immer dem formalen einräumt,

ist nur eine scheinbare Würde, womit er dem Genius seiner Zeit und der grofsen Autorität des Königsberger Philosophen huldigen mufste.

4. Die Idee des Zwanges hat der Verfasser nur durch den bekannten Satz der moralischen Möglichkeit: was der Mensch thun soll, das darf er auch thun, mit seinem Rechtsbegriffe verbunden. Wir haben aber schon oben gesehen, dafs dieser Satz zu einem Prinzipe des rechtlichen Zwanges sehr wenig ausreichend ist.

ccc) *aus der Idee von Gleichheit und Wiedervergeltung.*

Es ist besonders Höpfner, der diese Idee durchzuführen gesucht hat.*) Seine Ansicht des Rechts, welche an der hufelandischen einen nicht geringen Antheil gehabt zu haben scheint, konzentrirt sich in folgenden drei Sätzen: „Erstlich, Andern nichts zu entziehen von den Vollkommenheiten, die sie wirklich besitzen, ist Zwangspflicht. Zweitens, Liebes-

*) Naturrecht des einzelnen Menschen, der Gesellschaften und der Völker. Gieſsen, 1780.

pflicht ist es, die Summe der Vollkommenheiten bei meinem Mitmenschen zu vermehren. Drittens, auch Unvollkommenheiten abzuwenden, die ihm eine dritte fremde Ursache drohet, ist Liebespflicht.“

„Und warum das alles? Weil Mensch und Mensch sich gleich sind, weil du mir thun darfst, was ich dir thue, gegen mich unterlassen kannst, was ich gegen dich unterlasse; nicht mehr, nicht weniger. Will ich dem Menschen seine Vollkommenheiten vermindern, so ist er befugt, auch die Summe der meinigen zu vermindern, um mich von meinem Beginnen abzuhalten. Was heifst diefs aber anders, als, er ist befugt, mich zu zwingen? Weigert sich mein Nebenmensch, zu der Wahl meiner Vollkommenheiten etwas hinzuzufügen, so bin ich höchstens befugt, eben dasselbe zu verweigern. Aber ihm die seinigen zu rauben, zu vermindern, habe ich kein Recht. Nur dort, nicht hier ist der Zwang also erlaubt.“

Kritik.

1. Dieses System setzt den Begriff eines Rechts schon voraus, statt ihn zu deduziren:

den Begriff der moralisch-rechtlichen Gleichheit. Noch weniger möchte sich eine solche Dedukzion rechtfertigen lassen, wenn es sich zeigen sollte, dafs die Gleichheit in einem strengen Sinne nicht einmal zu den Urrechten des Menschen gehört.

2. Wir finden hier ein verschiedenes Rechtsprinzip und einen anderen Rechtssatz. Der letztere heifst: vermindere die Vollkommenheiten Anderer nicht, das erstere aber: du hast ein Recht Andern zu thun, was sie dir thun. Wofern wir aber kein gedoppeltes Recht erhalten sollen, so darf der Rechtssatz blofs imperativisch ausdrücken, was das Rechtsprinzip aussagt.

3. Was nun diese beiden Sätze selbst betrifft, so haben wir uns a) über den Rechtssatz, als ein Prinzip der allgemeinen Vollkommenheit, schon bei dem vorigen Systeme erklärt. b) das Rechtsprinzip selbst ist, als höchster moralischer und zum Theil auch als rechtlicher Grundsatz, verwerflich. Wenn ich gegen den Andern unterlassen darf, was er gegen mich unterläfst, so wird jede Liebespflicht nach den Gesinnungen der Selbstsucht

erst von vorhergehenden Gefälligkeiten abhängig gemacht, und wenn ich gegen ihn thun darf, was er gegen mich thut, so werden den Eingebungen der Rache und rohen Wiedervergeltung alle Thore geöffnet. Wenigstens wird es höchst mislich, den letzten Satz der Idee einer Zwangsbefugnifs unbedingt zu substituiren; er führt nicht sowohl auf vorläufigen Zwang als auf Wiedervergeltung, welche nur unter mannichfaltigen Beschränkungen der praktischen Vernunft verstattet seyn kann.

* * *

Zu diesen Gelehrten, welche das Recht aus der Idee von Gleichheit und Wiedervergeltung herleiten, zählen wir auch diejenigen, welche den Grundsatz: was du dir nicht gethan haben willst, das thue Andern auch nicht, an die Spitze des natürlichen Rechts stellen, als Ulrich, *) welcher unstreitig zu den vorzüglichern Bearbeitern des Naturrechts gehört. Der Verfasser der *Vorlesungen über die wichtigsten Gegenstände der*

---

*) Initia philosophiae justi. Edit. 3. Jenae, 1790. §. 31.

Metapolitik, 1795. ist bei der Aufstellung seines Rechtsprinzips: „respektire die moralische Gleichheit aller Menschen;“ eben nicht konsequent, mehr von dem Begriffe der Sozialität als der Gleichheit selbst ausgegangen. Eine etwas sonderbare Wendung nimmt der Verfasser der *Beiträge zum Naturrechte. Zwei Sammlungen* (Halle, 1794), welcher unter den Menschen kein allgemeineres Verhältnifs als das der Gleichartigkeit findet. Aus dem Verhältnisse zweier gleichartigen Dinge, welche körperlich auf einander einwirken können, soll nun nicht die Vorstellung eines oberen Einflusses des einen auf das andere, sondern einer zwischen ihnen statt findenden Ruhe entspringen, und daraus wieder die oberste Rechtsregel für die Menschen, als gleichartige Wesen, fliefsen: „diese Ruhe sey zu erhalten.“

ddd) *aus der Idee von menschlicher Würde.*

Vernunft und Sinnlichkeit, sagt Kohlschütter, der diesen Grundsatz aufgestellt hat, sind die beiden Prinzipien der Thätig-

keit des Menschen. *) Als sinnliches Wesen hängt er von den Eindrücken der Aufsenwelt ab; als vernünftiges Wesen ist er fähig, sein eigner Gesetzgeber zu seyn; er ist ein freies Wesen. Auf diesem Vermögen der Selbstbestimmung beruhet die Würde des Menschen, deren er sowohl durch seine eigne Handlungsweise als durch andere Menschen beraubt werden kann. Beide Arten der Herabwürdigung zu verhüten, dazu sind die beiden wichtigsten unter allen menschlichen Wissenschaften, die Moral und die Rechtswissenschaft bestimmt. Die Nothwendigkeit einer Handlung des Menschen aus Achtung für seine Würde, heifst Pflicht; die Wissenschaft der Pflichten nennt man Moral. Die in einem Gesetze gegründete Anfoderung des Menschen an Andere, Achtung für seine Würde durch ihre äufseren Handlungen zu beweisen, heifst ein Recht. Die Wissenschaft der Rechte betrachtet also den Menschen nur in Beziehung auf andere vernünftige Wesen; sie lehrt keine

---

*) Propädevtik, Encyklopädie und Methodologie der posit. Rechtswiss. Leipz. 97. §. 2 — 15.

Pflichten, sondern gibt nur Vorschriften für die äufseren menschlichen Handlungen. Ihr oberster Grundsatz mufs daher heifsen: „kein Mensch darf die Würde des Andern durch äufserliche Handlungen verletzen.““

Die wahre Würde des Menschen, welche nach der eignen, ausdrücklichen Erklärung jener Worte auf seiner (freien) Selbstbestimmung beruhet, und daher nur an der Persönlichkeit, nicht an dem äufseren Menschen der Erscheinungswelt haftet, kann im eigentlichen Sinne blofs eine moralische seyn. Nur von der inneren Freiheit abhängig, ist diese aber jedem fremden zwingenden Einflusse entzogen und keiner Verletzung durch äufsere Einwirkung unterworfen. Blofs die (äufseren) Bedingungen dieser Würde können durch fremde Handlungen verletzt werden.

ββ) *aus einem formalen Grundsatze der reinen praktischen Vernunft.*

Es ist der königsbergische Philosoph, den wir hier in einem ganz vorzüglichen Sinne aufführen müssen. Zwar waren ihm mehrere seiner Schüler mit der Aufstellung eines

Rechtsgebäudes nach kritischen Prinzipien zu-vorgekommen, und hatten dazu theils seine ethischen Grundsätze, theils einige, von ihm über den Rechtsbegriff hingeworfene, Ideen zum Theil' nicht unglücklich benutzt. Aber nur ihm, als ihrem Schöpfer, gehörten die Elemente dieser Begriffe, sowie besonders die Idee von Formalität des höchsten Rechts- und Sittengebots, und selbst nach jenen mannichfachen Präliminar-Versuchen zeichnete sich seine Rechtslehre, wie sich von diesem Originalgeiste im voraus erwarten liefs, durch manche hohe, seltne, bewundernswerthe Eigenthümlichkeit aus. *) Folgende Theoreme scheinen uns die Hauptsätze dieser Rechtslehre zu seyn:

„Das Begehrungsvermögen nach Begriffen, sofern der Bestimmungsgrund zur Handlung in ihm selbst, nicht in dem Objekte angetroffen wird, heifst ein Vermögen, nach Belieben zu thun oder zu lassen. Sofern es mit dem Bewufstseyn des Vermögens seiner Handlung

---

*) Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre. Königsb. 1797. S. 4—35.

zur Hervorbringung des Objekts verbunden ist, heifst es Willkühr; ist es aber damit nicht verbunden, so heifst der Aktus derselben ein Wunsch. Das Begehrungsvermögen, dessen innerer Bestimmungsgrund, folglich selbst das Belieben in der Vernunft des Subjekts angetroffen wird, heifst der Wille.“

„Die Freiheit der Willkühr ist jene Unabhängigkeit ihrer Bestimmung durch sinnliche Antriebe; diefs ist der negative Begriff derselben. Der positive ist: das Vermögen der reinen Vernunft, für sich selbst praktisch zu seyn. Diefs ist aber nicht anders möglich, als durch die Unterwerfung einer jeden Handlung unter die Bedingung der Tauglichkeit der erstern zu einem allgemeinen Gesetze. — Die Gesetze der Freiheit heifsen zum Unterschiede von Naturgesetzen moralisch. Sofern sie nur auf blofse äufsere Handlungen und deren Gesetzmäfsigkeit gehen, heifsen sie juridisch; enthalten sie aber auch die Bestimmungsgründe der Handlungen in sich selbst, so sind sie ethisch. Die Freiheit, auf die sich die erstern Gesetze beziehen, kann nur die Freiheit im äufseren Gebrauche, diejenige

aber, auf die sich die letztern beziehen, die Freiheit sowohl im äufsern als inneren Gebrauche der Willkühr seyn, sofern sie durch Vernunftgesetze bestimmt wird.

„Bei jeder Gesetzgebung kommen zwei Stücke in Betrachtung: erstlich, die objektive Handlung, welche das Gesetz befiehlt; zweitens, die subjektive Triebfeder, die es mit dieser Handlung verknüpft. Ein paar Gesetzgebungen, welche dieselben Handlungen befehlen, können doch also in Ansehung der Triebfedern verschieden seyn. Diejenige, welche eine Handlung zur Pflicht, und diese Pflicht zugleich zur Triebfeder macht, ist ethisch. Da aber die rechtliche Gesetzgebung nicht verlangt, dafs diese Idee der Pflicht, welche nur innerlich ist, für sich selbst Bestimmungsgrund der Willkühr des Handelnden sey, und doch einer für Gesetze schicklichen Triebfeder bedarf, so kann sie nur äufsere mit dem Gesetze verbinden (welche blofs von den pathologischen Bestimmungsgründen der Willkühr hergenommen seyn können).

„Der Begriff des Rechts, sofern er sich auf eine ihm korrespondirende Verbindlich-

keit bezieht (das ist, der moralische Begriff derselben), betrifft erstlich nur das äufsere und zwar praktische Verhältnifs einer Person gegen eine andere, sofern ihre Handlungen als Fakta auf einander (unmittelbar oder mittelbar) Einfluſs haben können. Aber zweitens bedeutet er nicht das Verhältnifs der Willkühr auf den Wunsch des Andern, wie etwa in den Handlungen der Wohlthätigkeit oder Hartherzigkeit, sondern lediglich auf die Willkühr des Andern. Drittens, in diesem wechselseitigen Verhältnisse der Willkühr kommt auch gar nicht die Materie der Willkühr, das ist, der Zweck, den ein jeder mit dem Objekte, was er will, zur Absicht hat, in Betrachtung, z. B. es wird nicht gefragt, ob jemand bei der Waare, die er zu seinem eignen Handel von mir kauft, auch seinen Vortheil finden möge oder nicht, sondern nur nach der Form im Verhältnisse der beiderseitigen Willkühr, sofern sie blofs als frei betrachtet wird, und ob (sie) durch die Handlung eines von beiden sich mit der Freiheit des Andern nach einem allgemeinen Gesetze vereinigen lasse. Das Recht ist daher der Inbegriff der Be-

dingungen, unter welchen diese Vereinigung statt finden kann, und „eine jede Handlung ist recht, die oder nach deren Maxime die Freiheit der Willkühr eines jeden mit jedermanns Freiheit nach einem allgemeinen Gesetze zusammenbestehen kann.““

„Das Rechthandeln sich selbst zur Maxime zu machen, wird also durch dieses Prinzip nicht verlangt; diefs ist eine Foderung, welche blofs die Ethik an mich thut. Wenn ich der Freiheit des Andern nur nicht durch meine äufseren Handlungen Eintrag thue: so kann ein jeder frei seyn, obgleich ich derselben im Herzen gern Abbruch thun möchte.“

„Das Recht ist mit der Befugnifs, zu zwingen, verbunden; denn, als die Verhinderung eines Hindernisses der Freiheit, des Unrechts, stimmt der Zwang mit der Freiheit vernünftiger Wesen nach einem allgemeinen Gesetze zusammen, das heifst, er ist recht. Recht und Befugnifs zu zwingen, bedeuten also einerlei, und das strikte Recht, welchem nichts Ethisches beigemischt ist, kann auch als die Möglichkeit eines mit jedermanns Freiheit nach allgemeinen Gesetzen zusammenstim-

menden wechselseitigen Zwanges vorgestellt werden."

Kritik.

Sollten wir auch die kantische Dedukzion des Rechts nicht zulänglich finden, so bedarf es kaum einer Erinnerung, dafs diese Überzeugung mit der lebendigsten Hochachtung zusammenwohnen kann, die wir schon öfter gegen einen Philosophen, auf welchen Deutschland ewig mit Stolz hinblicken darf, an den Tag gelegt haben. Nur Wahrheit ist das Motto und die Tendenz dieser Untersuchungen; Möglichkeit des Irrthums ist das Akzidenz jedes endlichen Wesens. Mit diesem Gefühle des bescheidenen Selbstmistrauens dürfen wir uns über die vorgetragene Theorie folgende Bemerkungen verstatten:

1. Der Unterschied zwischen innerer und äufserer (juridischer) Freiheit scheint bei dieser Dedukzion nicht genug festgehalten zu seyn. Nur ein paarmal wird in den Elementarbegriffen der langen Einleitung der äufseren Freiheit gedacht. Freiheit der Willkühr ist fast die Haupt-idee, von welcher Kant ausgeht, und zu der er bei der Bestimmung des

Rechtsbegriffs selbst wieder zurückkehrt. Da er selbst aber diese Freiheit (S. 6.) als „das Vermögen der Vernunft, für sich selbst praktisch zu seyn," darstellt: so sehen wir hier mehr eine innere Spontaneität als die juridische Freiheit — ein wahres Absolutum, eine von aller Materie unabhängige Kausalität, welche, von keinem Zwange gebunden, mit jeder Art von äufseren Handlungen bestehen und durch keine widerrechtliche That verletzt werden kann.

Erst allmählig tritt diejenige Freiheit in der kantischen Rechtslehre unverschleiert hervor, von welcher allein in dem Naturrechte die Rede seyn kann — die äufsere. Anfangs wird sie nur durch den Begriff der Freiheit überhaupt, der dem Begriffe der freien Willkühr öfters substituirt wird, vorbereitet, aber bei der Anwendung herrscht sie allein vor,*) und zeigt sich schon bei der Dedukzion des Zwanges in ihrer wahren Gestalt. Denn da der Zwang hier ausdrücklich für ein Hindernifs der Freiheit oder für einen Widerstand

---

*) Man vgl. S. 45. 57. 70. 78. 84. 141. 222.

gegen dieselbe erklärt wird, kein Zwang aber auf eine intelligible Kausalität einwirken, und jede Art desselben also in einem strengen Sinne nur physisch seyn kann: so mufs auch die Freiheit, welche hier durch Zwang gehindert werden soll, eine physische seyn. Selbst die Willkühr erscheint nachher oft als ein äufseres Vermögen, als S. 57: „Denn ein Gegenstand meiner Willkühr ist etwas, was zu gebrauchen, ich physisch in meiner Macht habe;“ und gleich nachher: „Ein Gegenstand meiner Willkühr ist aber das, wovon beliebigen Gebrauch zu machen, ich das physische Vermögen habe.“ Jakob hat daher bei der Bestimmung des Rechts den Begriff der Willkühr sehr richtig ganz fahren gelassen, ungeachtet er sich übrigens genau an seinen Vorgänger anschliefst.

Allerdings hat der Verfasser durch den schwankenden Gebrauch, der hier von den Begriffen Freiheit und Freiheit der Willkühr gemacht wird, besonders für die Richtung seines Systems wichtige Zwecke erreicht. Sowie das grofse Streben, den einzelnen Zweigen der Philosophie überhaupt durch auf-

gestellte reine Prinzipien Allgemeingültigkeit zu verschaffen, den Geist seiner Philosophie vorzüglich auszeichnet, so konnte ihm auch hier zuerst nichts wichtiger seyn, als: die Apriorität seines Rechtsbegriffs gehörig zu sichern. *) Diefs konnte aber nur dann geschehen, wenn er von der Freiheit, als einem reinen Vernunftbegriffe, ausging; auch der höchste Rechtssatz sollte blofs die reine Vernunftform für eine gewisse Handlungsweise andeuten. „In dem wechselseitigen Verhältnisse der Willkühr (bei dem Rechte), sagt er S. 33, kommt gar nicht die Materie der Willkühr in Betrachtung, sondern blofs die Form im Verhältnisse der beiderseitigen Willkühr.“ Zweitens schien die Idee der Willkührlichkeit zu einem Begriffe, den man bisher als den Hauptbegriff des Rechts angeseh'n hatte, und welcher auch in dem letzten offenbar liegt, wiewohl er ihn nicht vollendet — zu der Idee einer moralischen Möglichkeit oder Erlaubnifs

---

*) „Alle Rechtssätze, sagt er S. 63, sind Sätze a priori; denn sie sind Vernunftgesetze. Der Rechtsatz a priori in Ansehung des empirischen Besitzes ist analytisch etc.“

vortrefflich zu passen; denn wo das Sittengesetz schweigt, da mufs die freie Willkühr ihr Spiel treiben können. So läfst sich die Bildung des kantischen Rechtsbegriffs zugleich genetisch erklären.

Zergliedern wir nun das Prinzip des Rechts nach den ersten Ideen, von welchen diese Dedukzion ausgeht, so sagt es nichts mehr, als: recht ist eine Handlung, die sich mit dem freien Willen oder Wollen der Menschen, sofern wir beides nach allgemeinen Gesetzen betrachten, verträgt. Aber was erhalten wir mit dieser Bestimmung? Einen gehaltlosen, formellen Begriff, der uns gar nicht sagt, was denn dieser Wille, als rechtlicher Wille, eigentlich will, und der sich daher eben so gut auf die Moral als auf das Recht anwenden läfst. Erst mit der Anwendung, welche im Verlaufe des Systems von dieser Formel gemacht wird, erhalten wir unverkennbar jenen richtigern Sinn, der bei jeder Anwendung eines Prinzips hervorspringen mufs, das nur den äufseren Charakter des menschlichen Handelns berücksichtigt: was sich mit der wechselseitigen äufserlichen Freiheit der

Menschen nach allgemeinen Gesetzen verträgt, ist recht.

2. Sobald das Rechtsprinzip aber die äuſsere Freiheit zum wesentlichen Merkmahle seines Begriffs macht, so stellt es auch einen materialen Satz auf; denn der Begriff einer wechselseitigen äuſserlichen Freiheit ist eben so materiell als der des Angenehmen, des Nützlichen, des Realen; jede Äuſserung eines Vermögens greift in die materielle Welt ein. Schon die Vorstellung von einem wechselseitigen Zusammenbestehen der Freiheit ist materiell; denn sie setzt gegenseitige Berührungen, Verhältnisse, Kollisionen, sogar ein Verletzwerden-können voraus, und woher könnte man solche Begriffe, als von der Aufsenwelt nehmen? Alle Bemühungen der kritischen Philosophen, besonders des Professors Jakob (zu dem wir in dieser Hinsicht weiter unten zurückkehren werden), einem solchen Satze die reinste Formalität zuzueignen, können höchstens für die gröfste Abstrakzion des Ausdrucks, für jene Universalität des Begriffs zeugen, unter deren umfassende Form alle subalternen Sätze oder

Theile nicht deswegen passen, weil sie eine gewisse reine Handlungsweise des praktischen Vermögens bezeichnet, sondern weil sie einen Gattungsbegriff aufstellt.

3. Wir setzten bei dieser letzten Behauptung voraus, dafs der kantische Rechtsbegiff selbst nicht zu eng sey; jetzt müssen wir auch diese Voraussetzung läugnen. Das Hauptmerkmahl desselben, die Freiheit, begreift in einem strengen Sinne nicht die wichtigsten Objekte des Rechts, Gesundheit und Leben, auch nicht Eigenthum und Ehre. Eine genaue Philosophie wird aber das Bestehen dieser Objekte von dem Bestehen der blofsen äufseren Freiheit wohl unterscheiden. Den ganzen Begriff des Rechts nur zu einer Idee des Zusammenseyns der wechselseitigen Freiheit zu machen, ist eben so unzulänglich, als ihn, wie wirklich Jacobs gethan hat, in einen blofsen Begriff des Eigenthums zu verwandeln; oder vielmehr, Leben, Gesundheit, Ehre und Freiheit lassen sich noch weit eher als ein rechtliches Ur-Eigenthum des Menschen betrachten, als sich diese Objekte als Theile der Freiheit ansehen lassen, und die ganze

Rechtslehre liefse sich daher noch füglicher zu einer Eigenthumslehre umschaffen, als sie hier zu einer Freiheitslehre gemacht ist.

Schon der gesunde Menschenverstand hat in dieser Hinsicht seine Herrschaft über Kants Schüler geäufsert. Sehr oft gebrauchen sie die Ausdrücke Freiheit und Rechte der Menschen zusammen. Der letzte Begriff würde hier eine sehr überflüssige Tautologie seyn, wenn die Idee desselben schon durch den ersten erschöpft wäre. Fast alle, besonders die neueren Naturrechtslehrer, führen die äufserliche Freiheit als einen Theil der Urrechte auf. So redet Schmalz in seinem *reinen Naturrechte* §. 39. 40. 41. von drei Urrechten des Menschen, von dem Rechte auf sich selbst, auf äufsere Freiheit, auf den Gebrauch der Sachen; und Jakob unterscheidet in seiner *philosoph. Rechtslehre* §. 90. drei formale Urrechte, das Recht auf Persönlichkeit, auf (äufserliche) Freiheit, auf formale Gleichheit. Da er aber den Begriff der äufseren Freiheit zum Hauptbegriffe seiner Rechtsformel macht, so hat er hier das Gattungsmerkmahl desselben ihm selbst wieder als eine Art unter-

geordnet. Wollte er sagen, dafs jene drei Stücke die Idee des Rechts, als einer wechselseitigen Freiheit, nur in ihre einzelnen Merkmahle gespalten, enthielten: so liegt in jener Idee zwar das Merkmahl der äufseren Freiheit und einer gleichen Freiheit, aber nicht der Persönlichkeit (einer inneren, blofs moralischen Würde, welche eben deswegen gar nicht unter die Urrechte klassifizirt werden sollte). Die Aufgabe des Rechts, als eines Inbegriffs der Urrechte, ist daher keineswegs blofs, zu bestimmen, wie freie Wesen neben einander frei, sondern auch, wie sie gesund, und vorzüglich, wie sie überhaupt neben einander existiren können. Noch weniger sind die Merkmahle des hypothesischen Rechts in dem kantischen Rechtssatze enthalten. Wenn die äufsere Freiheit auch gewissermafsen die einzige Bedingung seyn sollte, unter welcher der Mensch gehörig für Leben, Gesundheit und Eigenthum zu sorgen vermag, so ist sie doch nicht das Leben und die Gesundheit selbst; vielmehr sind diese beiden Güter in einem noch höheren Sinne Bedingungen der Freiheit, als die letzte eine Be-

dingung des Lebens und der Gesundheit seyn kann.

4. Noch entdecken wir in der kantischen Rechtsformel ein Merkmahl, das entweder unnütz oder unstatthaft ist, je nachdem man den Sinn desselben erklärt. Der Begriff einer rechten Handlung soll erst dadurch erschöpft seyn, wenn sie sich — nicht schlechtweg mit der wechselseitigen Freiheit vernünftiger Wesen, sondern nur, nach allgemeinen Gesetzen, verträgt. Soll dieser Satz jeder Einseitigkeit des (rechtlichen) Verfahrens vorbeugen und die höchste Gleichheit desselben befehlen, so ist er unnütz; denn schon die Worte: „dafs die Freiheit eines jeden mit jedermanns Freiheit bestehen könne," drücken die höchste Allgemeinheit eines Gebots aus. Kein praktischer Grundsatz, der alle vernünftigen Subjekte umfafst, und sie daher als gleich voraussetzt, braucht seine Regel noch durch die Hinweisung auf eine Allgemeinheit des Gesetzes zu schärfen. Fast scheint es, alswenn die Idee des moralischen Guten hier nach einer unrichtigen Analogie auch auf das Rechtsprinzip angewandt wäre. Subsumzion

der subjektiven Maxime unter die allgemeine (objektive) praktische Vernunftform ist nach Kant Charakter einer moralischen Handlung, der Tugend. Diese Idee einer allgemeinen Gesetzmäfsigkeit sollte nun auch auf das Recht, als auf einen analogen, ursprünglich moralischen und rein praktischen Begriff angewandt werden. Aber bei der Sittlichkeit liegt eigentlich das Wesen derselben nach der kantischen Theorie in der Erhebung der einzelnen Maxime zur praktischen Allgemeinheit überhaupt. Bei dem Rechte mufs die einzelne Handlung zwar auch einem allgemeinen Gesetze gemäfs seyn; aber welchem Gesetze? Nur einem bestimmten Rechtsgebote. Weil aber das wesentliche Merkmahl eines solchen Gesetzes in dem wechselseitigen Bestehen der Freiheit liegen soll, so führt uns jener Zusatz in einem offenbaren Zirkel umher; denn da jenes allgemeine Gesetz doch kein anderes als ein Rechtsgesetz seyn kann, und dieses Rechtsgesetz erst durch das Merkmahl des wechselseitigen Bestehens der Freiheit bestimmt werden soll: so sagt das kantische Rechtsprinzip, genauer zergliedert, in der That nichts weiter,

als: recht ist, was mit dem wechselseitigen Freiheitsgebrauche, nach allgemeinen Gesetzen des gegenseitigen Freiheitsgebrauchs, bestehen kann.

Bei keinem Schüler Kants sehen wir einen ausgedehnteren Gebrauch von diesem Zusatze gemacht und bei keinem springt die Unnöthigkeit desselben sichtbarer hervor, als bei Jakob; je mehr er ihn zergliedern will, desto tiefer verwickelt er sich in das Labyrinth dieses Zirkels. „Die Ausübung des Rechts, sagt er in seiner *philos. Rechtsl.* §. 113, mufs ebenfalls nach einem allgemeinen Gesetze, das heifst, auf eine rechtmäfsige Art geschehen;“ und §. 116: „wenn also ein vernünftiges Wesen der rechtmäfsigen Ausübung des Rechts des andern Hindernisse in den Weg legt: so mufs der, welcher in Ausübung seines Rechts gehindert wird, ein Recht haben, den andern auf eine rechtliche Art (das heifst, so, dafs es nach einer allgemeinen Regel gewollt werden kann, dafs er sich dieser Art des Zwanges bedienen dürfe) zu zwingen, sein Recht nicht zu verletzen.“ Wenn hier kein Zirkel ist, so ist er nirgends zu finden;

denn das erstemal wird, nach einem allgemeinen Gesetze, durch: auf eine rechtmäfsige Art, und nachher der Ausdruck, auf eine rechtliche Art, durch den Satz: „so, dafs es nach einer allgemeinen Regel gewollt werden kann," erklärt. Noch mehr fällt dieses an den Beispielen auf, welche zur Erläuterung jenes Begriffs aufgestellt werden. „Es kann ein Recht, sagt er (§. 56. Anm. 1.), da seyn, dafs ein hartherziger Gläubiger seinen unglücklichen Schuldner gefangen halte, dafs ein Gutsherr Frohnen von seinen Unterthanen fodere u. s. w. Denn dieses alles, wenn es einmal durch Verträge bewilliget ist, ist allgemeines Gesetz." Allein dafs und wie weit es durch Verträge bewilligt werden darf, ist ja schlechthin nur erst durch rechtliche Prinzipien auszumachen, weil die blofse Allgemeinheit des Willens nie ein sicheres Kriterium des Guten wie des Rechten seyn kann. Selbst da, wo Jakob den wichtigsten Gebrauch von jenem Begriffe machen, und ihn zur Begründung oder Erörterung seines zweiten Urrechts, der formalen Gleichheit, anwenden will (§. 118. ff.), erhal-

ten wir ebenfalls keine neuen Aufschlüsse und k ö n n e n sie nicht erhalten, weil das eine Merkmahl schon durch das andere erschöpft ist; denn gerade diese Idee von formaler Gleichheit der Rechte, von der Beschränkung der einzelnen Freiheit durch die allgemeine, oder wie es Jakob an einem anderen Orte ausdrückt, von der Beschränkung des Rechts durch sich selbst — was allein durch jenen Zusatz gesagt werden soll, liegt schon in dem Begriffe einer w e c h s e l s e i t i g e n Freiheit oder in dem Zusammenbestehen von j e d e r m a n n s Freiheit mit der Freiheit a l l e r. Wir sehen uns daher auch hier noch in dem vorigen Zirkel befangen, was sich hier wieder am deutlichsten an den untergelegten Beispielen zeigt. „Dafs ich, sagt der Verfasser in einer Anm. zum §. 125, selbst das Kleinste von dem, was mein ist, gegen Andere vertheidige, und sie zum Ersatze des Geraubten zwinge, kann allgemeines Gesetz seyn. Aber setzet, ich könnte diesen Zweck nicht anders erreichen, alswenn ich meinen Dieb heimlich ermordete, so kann dieses Zwangsmittel nimmermehr rechtmäfsig seyn.“ Und warum nicht?

Man merke es wohl: „denn weder die Art noch der Grad des Zwanges kann als allgemeines Gesetz gedacht werden.“ Also auch hier und noch immer gegen das Ende des Werks *) wird der Charakter des Rechtmäfsigen von dem des Allgemein-gesetzlichen abhängig gemacht; aber im §. 695. sehen wir die Sache wieder umgekehrt. „Wenn nur das Mittel, heifst es hier, von der Art ist, dafs eine rechtliche Übereinstimmung aller zum Gebrauche desselben in einem aufserordentlichen Falle möglich ist, sodafs es allgemeiner Wille seyn kann u. s. w.“ Diese Appellazion auf eine Übereinkunft des allgemeinen Willens könnte einen unvorsichtigen Ausleger jenes Zusatzes endlich sogar zu einer Erklä-

---

*) „Eine Handlung kann nimmermehr recht seyn, wenn sie nicht zugleich der Rechtsform gemäfs ist, das ist, auch als allgemeines Gesetz von der Vernunft gedacht werden kann.“ §. 694. Die Unnöthigkeit des angezeigten Merkmahls offenbart sich hier ganz besonders in der schiefen Bestimmung: „wenn sie nicht zugleich;“ denn eine Handlung ist ja nur einzig und allein dadurch recht, dafs sie der Rechtsform gemäfs ist.

rung verführen, nach welcher wirkliche Ausnahmen von dem Rechtsgesetze in aufserordentlichen Nothfällen durch die Rücksicht auf das Allgemeine gerechtfertigt werden sollten. Selbst Jakob ist gegen diesen Vorwurf nicht ganz zu retten, wenn er in einer Anm. zu dem § 695. sagt: „So kann der Souverain ein Recht haben, Städte in seinem eignen Lande abzubrennen, die Erndte zu verwüsten u. s. w., wenn es zur Gegenwehr nöthig ist. Denn dafs dieses (gegen Ersatz, wie sich von selbst versteht) im Nothfalle, wenn es zur Vertheidigung nothwendig ist, geschehen dürfe, kann jeder Staatsbürger wollen.“ Wir werden an einem anderen Orte zeigen, dafs der einschränkende Zusatz: „gegen Ersatz, wie sich von selbst versteht,“ nur eine Sophisterei ist, wozu der Verfasser seine Zuflucht nehmen mufste, um der wirklichen Ausnahme, welche hier von dem Rechtsgesetze in Hinsicht auf das allgemeine Beste gemacht wird, den blofsen Anstrich des Scheinbaren zu geben. In diesem Falle würde aber jenes unnütze Merkmahl, besonders nach dem Geiste der kritischen Philosophie, zugleich unstatthaft

werden, weil der Charakter des Rechtmäfsigen dann nicht durch die Rechtsform, sondern, jenem wahren Geiste schnurstracks entgegen, durch die Materie (das gemeine Beste) bestimmt würde.

5. Ein anderer Mangel des kantischen Rechtssatzes scheint uns in seinem positiven Ausdrucke zu liegen. Die Gründe für diese Meynung: dafs der höchste Rechtssatz seinen Befehl durch eine Negazion ausdrücken solle, werden sich hauptsächlich erst bei der Darlegung unserer eignen Ansichten ergeben. Schon der gesunde Menschenverstand hat diese Nothwendigkeit öfters gefühlt und sie in manchen Rechtsformeln geltend gemacht, die wir ebenfalls nachher anführen werden. Selbst Jakob konnte sich gegen diese Foderungen der rechtsgebietenden Vernunft nicht sichern, indem er sich (§. 52.) genöthigt sah, das kantische Rechtsprinzip in zwei Formeln zu spalten, wovon die letzte blofs negativ ist: „Niemand hat ein Recht zu einer Handlung oder zu einem Zustande, wodurch die Freiheit irgend eines Andern nach irgend einem allgemeinen Vernunfturtheile

verletzt wird.“ Eben so hat Schmid in dem Nichtabbruch-thun der Freiheit eines Vernunftwesens nur einen negativen Begriff des Rechts aufgestellt. Überhaupt sollte von allen Verehrern der kantischen Rechtsphilosophie keine andere als eine solche negative Formel angewandt werden; denn

6. positiv gebraucht, gibt uns die Rechtsformel des Kritizism keine hinlängliche Unterscheidung zwischen dem Rechten und Moralischguten, weil eine Handlung, mit welcher die wechselseitige Freiheit verträglich ist, eben sowohl eine blofs tugendhafte, als eine rechtliche, legale seyn kann. Mit allen sogenannten Liebespflichten kann die wechselseitige Freiheit vernünftiger Wesen trefflich bestehen; aber kein Mensch hat, wie die positive Formel des jakobschen Rechtssatzes (§. 52.) behauptet, „ein Recht (eine Zwangsbefugnifs) auf alle Handlungen und Zustände, welche mit der Freiheit aller nach einem allgemeinen Gesetze bestehen können;“ denn keiner hat ein Recht, seinen Mitmenschen eine Liebespflicht mit Gewalt aufzunöthigen.

7. Erweitern wir aber endlich unsere Blicke über die Gränzen des kantischen Rechtsbegriffs selbst, so läfst sich ohne Mühe bemerken, dafs Kant diesen Begriff mehr zu erörtern oder zu entwickeln gesucht, als wirklich deduzirt hat. Diefs ergibt sich nicht allein aus dem ganzen Gange, welchen die vorhin angeführte Darstellung nimmt (denn die langen Erörterungen über Freiheit und Freiheit der Willkühr, über Erlaubnifs, Pflicht u. s. w. sind nur vorbereitende Analysen, keine Ableitungen des Rechtssatzes), sondern auch aus Kants ausdrücklichen Erklärungen. „Das allgemeine Rechsgesetz, sagt er S. 34: handle äufserlich so, dafs der freie Gebrauch deiner Willkühr mit der Freiheit von jedermann nach einem allgemeinen Gesetze zusammenbestehen könne, ist zwar ein Gesetz, welches mir eine Verbindlichkeit auflegt, aber ganz und gar nicht erwartet noch weniger fodert, dafs ich ganz um dieser Verbindlichkeit willen, meine Freiheit auf jene Bedingungen selbst einschränken solle, sondern die Vernunft sagt nur, dafs sie in ihrer Idee darauf eingeschränkt sey und von Andern auch thätlich

eingeschränkt werden dürfe; und dieses sagt sie als ein Postulat, welches gar keines Beweises weiter fähig ist.“ In der That nähert sich diese Idee von einer Grundfoderung der Vernunft, welche keines weiteren Beweises fähig seyn soll, höchst sichtbar der fichteschen intellektuellen Anschauung. Aber, von dem Richtmafse der Konsequenz geleitet, konnte der Kritizism auf der Höhe seiner rechtlichen Forschungen auch nur bei einem solchen Anfangspunkte seine gröfste Beruhigung finden. Wir fassen, um dieses völlig anschaulich zu machen, hier noch einmal die Hauptgesichtspunkte zusammen, welche zur Aufklärung der ganzen kritischen Rechtstheorie wie der interessanten, schon oben berührten Frage, weswegen der Geist dieser Philophie keine andere als eben diese Richtung nahm, die er zugleich mit meisterhafter Feinheit verfolgte, vorzüglich wichtig seyn möchten. Da er auf der einen Seite den Satz, dafs nur die äufsere Handlung dem Forum des Rechts angehöre, für unwidersprechlich ausgemacht annehmen, auf der andern aber von dem höchsten Grundsatze einer ethischen

Wissenschaft alles Materielle entfernt halten mufste: so liefs sich das schwere Problem, wie ein formaler Grundsatz an die Spitze eines Systems des blofsen materiellen Handelns gestellt werden konnte, schwerlich besser als durch die Wahl eines reinen, intelligiblen Begriffs lösen, welchem ein analoges Attribut in der Erscheinung entsprach, das sogar denselben Namen führte, und ihm, sobald es zur Anwendung kam, als Korrelat substituirt werden konnte — der Freiheit. Noch theurer mufste der kritischen Philosophie dieser Begriff werden, da er, als Rechtsbegriff, mit der Idee einer freien Existenz alle Rechtsobjekte zu umfassen schien, und, als reiner Vernunftbegriff, jede dringende Foderung, welche eine strenge Dedukzion des Rechts verlangte, in ihre Schranken zurückwies. Eine solche Dedukzion hätte doch, wofern sie ihren Namen nicht misbrauchen wollte, zeigen müssen, warum das Äufsere (das Juridische) gewisser Handlungen zur Erreichung der höchsten menschlichen Zwecke nothwendig sey. Sobald man aber einen solchen Beweis nur zu führen versuchte, so setzte man

sich auch einer Gefahr aus, welche um jeden Preis vermieden werden mufste: die Realisirung eines äufseren Objekts, eine gewisse Materie des Handelns zum höchsten Prinzipe der Rechtslehre zu machen. Selbst dann, wenn sich die kritische Rechtsphilosophie gar nicht aus dem Begriffskreise der Freiheit entfernte, durfte sie sich nicht einmal auf eine solche Argumentazion einlassen. Denn da sie die äufsere Freiheit nicht als eine Bedingung der inneren, welche, als eine reine Kausalität, von keinem äufseren Grunde abhängig ist, noch den immanenten Gebrauch der inneren Freiheit, wie den Gebrauch der Kategorieen, als praktisch-nothwendig aufführen *) (denn das bekannte kritische Axiom, was die Nothwendigkeit des letzteren Gebrauchs

---

*) Dafs die Anhänger der kritischen Philosophie indessen auch sehr leicht auf diese beiden Abwege gerathen konnten, um anderen Schwierigkeiten zu entgehen, beweis't in der letzten Hinsicht Wiese's Rechtstheorie, und in der ersten eine Aeufserung Jakobs (Annalen der Philos. 1796. St. I. S. 136 — 37.): „Der Begriff des Sollens sichert dem Begriffe der Freiheit zugleich seinen Gegenstand, weil das Sol-

aussagt, ist ein blofs theoretischer Satz, der die Kategorieen so lange für leere Denkformen erklärt, als sie nicht auf die Erfahrung angewandt werden, aber diese Anwendung nicht als ein praktisches Sollen gebietet), noch die Äufserung der inneren Freiheit auf die Erreichung eines äufseren Zwecks, auf die Verwirklichung einer gewissen Materie beziehen konnte (denn sie wäre sonst aus ihrem einheimischen Bezirke des Formalen gefallen): so blieb ihr beinahe nichts übrig, als jene Ansicht, nach welcher Kant (S. 37.) die Auffassung des Rechtsbegriffs als „des Gesetzes eines mit jedermanns Freiheit nothwendig zu-

---

len ohne Freiheit nicht als möglich gedacht werden kann, diese setzt aber eine physische Möglichkeit des Objekts, auch gegen das, was durch das Sollen bestimmt ist, zu handeln, voraus.“ Keineswegs! Die Freiheit des Sollens (die innere) setzt die äufsere, oder die Möglichkeit der physischen Realisirung eines Objekts gar nicht (als Bedingung) voraus; denn sie besteht eben in der Unabhängigkeit von äufseren Einflüssen. Der gedrückteste Sklav kann bei der abscheulichsten Leibeigenschaft doch noch die Moralität seiner Gesinnung, die Freiheit des Sollens bewahren.

sammenstimmenden wechselseitigen Zwanges unter dem Prinzipe der allgemeinen Freiheit mit einer mathematischen Konstrukzion oder Darstellung in einer reinen Anschauung“ vergleicht. Wir gestehen aber gern, dafs für uns die reine Anschauung eines Begriffs, in welchem ein höchst materielles Merkmahl, die äufsere Gewalt, als wesentliches Merkmahl vorkommen soll, etwas schlechthin Unbegreifliches oder Unmögliches ist.

* * *

Von den Eigenthümlichkeiten der übrigen Rechtsphilosophen, welche die Begründung des Rechts nach kritischen Prinzipien versucht haben, dürfen wir uns wegen der Beschränktheit des Raums, der dem vorliegenden Werke gesetzt ist, nur eine kurze Anzeige gestatten.

Jakob schliefst sich auch hier, wie fast immer, an sein ehrwürdiges Muster gröfstentheils genau an, und hat fast alle angezeigten Mängel mit ihm gemein. *) Er geht (§. 13)

---

*) Philosophische Rechtslehre oder Naturrecht. 2te Aufl. Halle, 1802.

von dem Begriffe eines freien, moralischen Wesens aus, schreitet dann zu den Ideen der moralischen Nothwendigkeit, des Sollens, der Verbindlichkeit, Pflicht, Erlaubnifs, des Rechts fort, und sucht endlich (§. 98. ff.) den Satz auszuführen, dafs jedes moralische Wesen ein Recht auf Freiheit habe. Nun wird zwar im §. 101. die juridische Freiheit näher bestimmt, und §. 102. gesagt, dafs im Naturrechte blofs von der äufseren Freiheit die Rede sey; allein statt einer befriedigenden Deduk-zion des Rechts (der rechtlichen Freiheit) finden wir auch hier, wie bei Kant, fast blofs Erörterungen und Analysen desselben, wiewohl der reine Menschenverstand des Verfassers von der kantischen reinen Anschauung des Rechtsbegriffs nicht den mindesten Gebrauch macht und derselben überhaupt nicht günstig zu seyn scheint. Wir hätten eben deswegen in dieser Rechtslehre auch eine gründliche Dedukzion des Zwanges erwartet, der, wie schon Heydenreich bemerkte, nicht gehörig abgeleitet, sondern sogleich in die Idee des Rechts aufgenommen, und daraus weiter argumentirt ist. Überhaupt scheint un der

reine Theil nicht so sehr als der angewandte die glänzende Seite der jakobschen Rechtslehre zu seyn, die wir übrigens eben so sehr zu den vorzüglichsten Lehrbüchern des Naturrechts, als ihren von uns hochgeschätzten Verfasser zu den besten Stützen des ächten Kritizism zählen.

Bei Hufeland, dessen grofse Verdienste um das Naturrecht als bekannt vorausgesetzt werden dürfen, spielt der Begriff einer moralischen Möglichkeit auch in seinen neueren rechtlichen Ansichten *) noch eine Hauptrolle; aber statt ihn zu begründen, kündigt ihn der § 92. blofs an, und sagt schwerlich etwas mehr, als: es gibt moralisch-mögliche Handlungen. Eine nähere Bestimmung des Moralisch-möglichen (des Rechtlichen) und glückliche Scheidung desselben von dem Moralisch-nothwendigen suchen wir in diesen Präliminarbegriffen umsonst. Der oberste Satz seiner Rechtstheorie: „jeder Mensch hat ein Recht zu allem, was als nicht verboten nach allgemeingültigen Gesetzen gedacht werden mufs,“

---

*) Lehrsätze des Naturrechts. 2te Aufl. Jena, 1795. §. 92 — 97.

hat zwar ein formaleres Ansehen als der kantische selbst, aber auch viel weniger Gehalt; denn wir erhalten mit demselben nur eine Zwangsbefugnifs zu allem, was moralisch-möglich (nicht verboten) ist, nicht den wahren Charakter des letztern.

Schmalz war einer der ersten, der die Ansichten der kritischen Moralphilosophie noch vor der Erscheinung der kantischen Rechtslehre mit vielem Scharfsinne auf das Naturrecht anwandte. *) Er zuerst wählte aus den bekannten Formeln des kritischen Sitten-Imperativs die negative, in so mancher Hinsicht vortreffliche Formel: „behandle die Menschheit in Andern nie als blofses Mittel," zum Prinzipe des natürlichen Rechts. Ich kann mit Jakob nicht übereinstimmen, der dieselbe (§. 54.) für einen blofs negativen Ausdruck für alle Nächstenpflichten erklärt; denn sie befiehlt die Nächstenpflichten nicht überhaupt, sondern nur eine gewisse Beschaffenheit derselben. Auch sichert diesem Prin-

*) Das reine Naturrecht. Königsberg, 1791. 2te Aufl. 1795.

zipe, als naturrechtlichem Satze, sein negativer Gehalt einen grofsen Vorzug vor jedem positiven Prinzipe, welches die wirkliche Beschädigung des Nächstenbesten nicht strenge von einer positiven Förderung desselben absondert. Aber mit Recht kann man ihm zuerst eine gewisse Zweideutigkeit vorwerfen; die Art des Handelns gegen die Menschheit, die es befiehlt, läfst sich theils auf die Gesinnung, womit der Mensch handeln soll, theils auf die blofse äufsere Handlung beziehen. Im ersten Sinne ist es eine blofse moralische Formel; im zweiten allein kann es bei dem Naturrechte gelten. Allein, ohne zu erwähnen, dafs es hier schon nicht mehr streng formal ist, so macht es auch keine genaue Gränzscheidung zwischen dem Rechten und Moralischguten; denn bei allen nachtheiligen Kontrakten, welche Mancher vielleicht aus Noth eingehen mufs, bei geheimen Verführungen, bei einer gewissen Art der Erziehung, wo die Eltern ihre Kinder mehr für ihre eigennützigen Absichten als für den Zweck der Menschheit erziehen, wird ein vernünftiges Wesen als blofses Mittel behandelt, ohne

dafs es dagegen ein Zwangsrecht geltend machen könnte.

Auch Heydenreich*) geht von demselben kritischen Grundsatze aus, und legt ihm zum besonderen Gebrauche für das Naturrecht die andere Formel unter: „keiner verändere den Zustand des Andern wider dessen Willen und Zweck.“ Der materielle Gehalt jener Formel zeigt sich hier nur noch sichtbarer; denn die Begriffe von Veränderung, von einem äufseren Zustande können durchaus nur materiell seyn. Übrigens empfiehlt sich das heydenreich'sche Naturrecht durch einige sehr scharfsinnige, seltne und nach unsrer Überzeugung auch sehr richtige Ansichten, auf welche uns nachher eine passendere Gelegenheit hinführen wird.

Nach Schmid,**) dessen Grundsätze sich ziemlich genau an die kantischen anschliefsen, ist das Hauptproblem des Rechts: welche äufsere Einschränkungen der Freiheit freier Wesen durch Andere praktisch zuläfsig sind? Sehr glücklich hat er den Satz des kantischen Rechts-

---

*) System des Naturrechts nach kritischen Prinzipien. 2 Theile. 2te Aufl. Leipz. 1801.

**) Grundrifs des Naturrechts. Jena, 1795.

begriffs nur negativ aufgestellt: „jeder Gebrauch der Freiheit ist rechtmäfsig, welcher nach solchen Regeln geschieht, deren allgemeine Befolgung der Freiheit keines Vernunftwesens Abbruch thut.“

Tieftrunk wollte in seinen rechtlichen Untersuchungen *) nichts Geringeres als eine wissenschaftliche Vollendung der Rechtslehre versuchen, und hat seinen Gegenstand mit eben so vielem Scharfsinne behandelt als bis zu den fernsten Tiefen zu verfolgen gestrebt. Aber sein höchster Rechtssatz: „Recht ist die Angemessenheit der Handlung zu einer Maxime, die als allgemeines Gesetz gedacht werden kann,“ bezeichnet mehr das moralische als das ächte, strengere Recht. Auch ihm ist die Rechtslehre noch die Wissenschaft von der praktischen Möglichkeit der Handlungen. Bei der Frage, womit er sich nach diesen Bestimmungen weitläuftig beschäftigt: wie das unbedingte Rechtsgesetz und die durch dasselbe bestimmte Freiheit der Willkühr, als übersinnliches Vermögen, immanent seyn

---

*) Ueber Recht und Staat. 1ster Th. Zerbst, 1796.

könne, ist nach unserer Meynung schon in dem Fragsatze gefehlt; denn Unbedingtheit kann schon vom Anfange her nicht Charakter des Rechtsgebots seyn; und zweitens folgt aus den Prämissen der Beweisführung selbst: „Alle Handlungen der Freiheit, in sofern sie erscheinen, gehören zur Natur. Der Mensch ist selbst ein Theil der Natur und steht unter ihren Gesetzen. Das Vernunftgesetz steht daher in nothwendiger Beziehung auf die Natur u. s. w.“ — nichts weiter, als dafs die erscheinende Freiheit, aber nicht, dafs das Vernunftgesetz in nothwendiger Verbindung mit der Natur stehe; denn als das Vermögen der inneren Freiheit ist die Vernunft keinem Naturgesetze unterworfen. Nur ein strenger praktischer Beweis, warum die innere Freiheit sich auch in der Erfahrung durch wirkliche Handlungen äufsern solle, kann hier dem Rechtsforscher genugthun.

Mellin, *) der sich durch einen eigenthümlichen Gang der rechtlichen Forschun-

---

*) Grundlegung zur Metaphysik der Rechte oder der positiven Gesetzgebung. Züllichau, 1796.

gen ebenfalls als einen Selbstdenker bewährt hat, beschäftigt sich hauptsächlich mit der Frage: Wie kommt das praktische Naturwesen, das doch zunächst nur sein eigner Gesetzgeber ist, dazu, dem andern zu sagen: „thue deine Pflicht gegen mich?“ Er findet die Antwort auf diese Frage in der gesetzlichen Form der Vernunft, welche Allgemeingültigkeit, und vermöge deren daher jenes Wesen allgemeingesetzgebend für alle übrigen ist. Auf diese Art entsteht eine Verbindung unter den praktischen Naturwesen, welche Ein Reich der Zwecke unter sich ausmachen. Und so kann das eine Wesen von dem andern als Pflicht fodern, was dieses für seine Pflicht anerkennen muſs. Diese Beschaffenheit einer Foderung heiſst aber ein Recht, dessen Charakter folglich in der Identität einer solchen Foderung mit der Pflicht des Andern liegt. Der Grundsatz aller Rechte heiſst also: „Fodere nichts als ein Recht, als wovon du erkennen kannst, daſs es der unerlaſslichen Pflicht eines Andern gegen dich gemäſs sey.“ Wir erhalten hier mehr Formalität als Gehalt; denn die wahre Beschaffenheit dessen, was ich von

dem Andern als unerlafsliche oder vielmehr als vollkommene Pflicht fodern kann, ist hier gar nicht bestimmt. Die Pflicht, einen Menschen aus einer drohenden Gefahr zu retten, ist zuverläfsig (sobald sie nur möglich ist) eine unerlafsliche, aber doch keine Rechtspflicht.

Pörschke *) betrachtet den Menschen hauptsächlich als Theilnehmer der Gesellschaft, und erklärt das Naturrecht für ein System der Grundbedingungen des bürgerlichen Lebens, oder für „die Wissenschaft der verneinenden Pflichten der Menschen in Gesellschaft, zur Sicherheit und wechselseitigen Vertheidigung der äufseren Menschheit.“ Die Formel des Prinzips für seinen Gerechtigkeitszustand, in welchem die Freiheit aller neben einander unvermindert bestehen soll, heifst ihm: „mache niemand zu weniger, als er wollen darf, zu seyn.“ Nach dem angegebnen Begriffe des Naturrechts müfste dieses Prinzip vielmehr heifsen: handle den Gesetzen der gesellschaftlichen Sicherheit gemäfs. Man sieht, dafs sich

---

*) Vorbereitungen zu einem populären Naturrechte. Königsberg, 1795.

der Verfasser aus der gehaltlosen Ungewifsheit, in welcher ihn die Unsicherheit seines formalen Prinzips (dessen Formel den bekannteren Satz: behandle keinen Menschen als blofses Mittel, nur mit einem veränderten Ausdrucke sagt) schweben liefs, dadurch zu helfen suchte, dafs er ihm einen materialen Satz substituirte.

Heusingers *) Rechtssatz: „verhindere die Anwendung der Freiheit, dafs heifst, schränke sie ein, wenn die Anwendung derselben nach einer Maxime geschieht, von welcher du nicht wollen kannst, dafs sie ein allgemeines Gesetz werde," enthält keine Verbesserung der kritischen Rechtsformel.

Reinhard, **) der sich zu sehr von dem Ausdrucke Natur (in Naturrecht) hat leiten lassen, stellt als Hauptsatz seiner Theorie auf: „der Mensch, als wollendes Wesen, ist Herr der Natur." Doch bestimmt nach ihm das Gesetz eine Gränze, welche die Freiheit nicht

---

*) Versuch einer Encyklopädie der Philosophie. 2 Theile. Weimar, 1796. II, S. 228 — 64.

**) Dedukzion des Rechtsbegriffs, in Niethammers Journal. II. B. 3. Heft. S. 204 — 33.

überschreiten darf, mithin ist es nur verbietend. Ein Recht, jus, ist also „eine bestimmte Ausübung meiner Herrschaft über die Natur, betrachtet von Seiten ihres Verhältnisses zum verbietenden Gesetze.“

Gerstacker *) scheint uns hauptsächlich darin gefehlt zu haben, dafs er die Freiheit der sämmtlichen Erkenntnifskräfte zum höchsten Prinzipe aller Freiheit zu machen, und derselben nicht allein die physische und rechtliche Freiheit, sondern auch die moralische unterzuordnen sucht. Vollständig frei soll nach ihm nur der seyn, welcher durch stetes Fortschreiten und Handeln bis zum Unendlichen, zur absoluten Freiheit der (erkennenden, begreifenden, urtheilenden und schliefsenden) Vernunft gelangt ist.

Salomo Maimon **) geht zwar bei der Ableitung des Naturrechts ursprünglich

---

*) Gemeinfafsliche Dedukzion des Rechtsbegriffs aus den höchsten Gründen des menschlichen Wissens, als Grundlage zu einem künftigen Systeme der Prinzipien des Rechts. Breslau, 1801.

**) Versuch einer neuen Darstellung des Moralprinzips und einer Dedukzion seiner Realität. Berl.

von kritischen Moralprinzipien aus, weicht aber nachher ab, indem er das Naturrecht als „eine Wissenschaft von den durch das Moralgesetz a priori bestimmten, nothwendigen und allgemeingültigen scheinbaren Ausnahmen von dem Moralgesetze“ betrachtet. Diese Bestimmung trifft aber weder den ursprünglichen noch den wesentlichen Charakter des Rechts. Schon in der Moral selbst kommen eine Menge scheinbarer Ausnahmen von ihrem eignen Gesetze vor, z. B. die Pflicht, sein Leben in gewissen Fällen aufzuopfern; und der Begriff von allgemeingültigen Ausnahmen wird sich schwerlich durch seine logische Richtigkeit empfehlen, weil die Ausnahme durch die Idee des Allgemeingültigen ihr Wesen verliert. Auch sind alle Rechtspflichten zugleich ethische Pflichten (nicht umgekehrt); sie bilden in sofern keine Ausnahmen von dem Sittengesetze, und können auch ohne Anwendung des Zwanges erfüllt werden, dessen

---

Mon. 1794. Nov. Ueber die ersten Gründe des Naturrechts. Berl. Mon. April, 1795, und vermehrt in Niethammers philosoph. Journal I. B. S. 141 – 74.

Idee allein zu jener Bestimmung geführt hat, weil er, als eine Beschränkung des freien Wesens, eine Ausnahme von dem Gesetze der Freiheit selbst zu machen scheint. Die Eintheilung in ein apodiktisches, assertorisches und problematisches Recht, welche nicht sowohl ihrem eignen fruchtbaren Gebrauche, als vielmehr der bekannten Neigung des vorigen Jahrzehends, alle kantischen Ideen in allen denkbaren Fällen zu nutzen, ihr Daseyn verdankt — hat Maimon mit anderen kritischen Philosophen gemein.

Die unwichtigern Ansichten einiger anderen kritischen oder nur von dem Kritizism abhängigen Rechtsphilosophen dürfen wir hier übergehen.

γγ) aus einem formalen und materialen Grundsatze zugleich.

Nachdem Maafs, *) der hier vorzüglich zu nennen ist, einige ethische Erörterungen vorausgeschickt und den Begriff des rechten durch den des Moralisch-möglichen er-

*) Ueber Rechte und Verbindlichkeiten überhaupt und die bürgerlichen insbesondere. Halle, 1794.

klärt hat, fährt er fort: „Sofern nun etwas schlechthin recht oder moralisch ist, sagt man, dafs ich es dürfe, was unrecht ist, das darf ich nicht. Dasjenige, wozu ich verbunden bin, das soll ich. Jemandem etwas verwehren, heifst, dasselbe wider seinen Willen verhindern. Sofern mir etwas von niemandem verwehrt werden darf, so bin ich dazu befugt. Ein Recht (in subj. Bedeutung) ist diejenige Bestimmung einer Person, wornach sie zu etwas befugt ist, und sie hat alsdann ein Recht auf dieses Etwas.“

„Aus dem Begriffe eines Rechts ergibt sich nun zunächst der unauflösliche Zusammenhang, der zwischen den Rechten und Verbindlichkeiten statt findet. Beide sind so genau verknüpft, dafs kein Recht gedacht werden kann, dem nicht auch eine Verbindlichkeit entspräche. Eine andere Frage ist es aber, ob alle Rechte auf Verbindlichkeiten beruhen und daraus hergeleitet werden müssen? Das höchste Sittengesetz legt mir Verbindlichkeiten auf, und gibt mir daher auch Rechte. Denn, was ich soll, dazu mufs ich auch befugt seyn. Das Prinzip der Möglichkeit (essendi) aller

Rechte ist daher freilich das Sittengesetz, aber auch das Prinzip der Wirklichkeit (fiendi) aller Rechte? Keineswegs! Denn 1) ein Recht zu einer Handlung, deren Ausübung moralisch unmöglich seyn würde (und solche gibt es doch), kann nicht auf dem Sittengesetze beruhen oder aus meiner Verbindlichkeit folgen. 2) der letzte Grund der Wirklichkeit aller meiner Rechte ist die Wirklichkeit der Vernunft. Denn wenn auch das Sittengesetz gegeben ist und alle Rechte möglich sind: so ist doch in mir schlechterdings kein Recht wirklich, wenn nicht Vernunft in mir wirklich ist; denn, wenn ich kein vernünftiges Wesen bin, so findet gar keine Verbindlichkeit gegen mich statt, weil man mich nur in diesem Falle nicht willkührlich behandeln darf."

„Da nun ein Merkmahl vorhanden seyn mufs, woran sich erkennen läfst, ob etwas ein Recht sey oder nicht, so mufs es ein allgemeines Gesetz geben, wornach alle Rechte beurtheilt werden können, und woraus sich in jedem Falle herleiten läfst, ob etwas ein Recht sey oder nicht. Dieser Grundsatz ist, wie bei

den Verbindlichkeiten, theils ein formaler, theils ein materialer. Der erstere soll das angeben, wodurch etwas ein Recht ist, und der andere soll Merkmahle anzeigen, woran sich dasjenige erkennen läfst, worauf Rechte statt finden. Der formale und oberste Grundsatz aller Rechte heifst: „Ich habe ein Recht auf etwas, sofern Andere, die mir dasselbe verwehren wollten, nach einer Maxime handeln würden, deren allgemeine Befolgung auf einen Widerspruch führt.“ Denn, sofern dieses der Fall ist, darf mir dieses Etwas von niemand verwehrt werden. Der materiale Grundsatz aller Rechte mufs so lauten: „ich habe ein Recht auf die Beförderung meiner gesammten Realität, soweit ich kein vernünftiges Wesen als ein willkührliches Mittel dazu gebrauche.“ Denn, wenn jemand eine solche Beförderung meiner Realität verwehren wollte, so würde er mich als ein willkührliches Mittel zur Beförderung der seinigen gebrauchen, was er aber nicht darf, weil ich ein vernünftiges Wesen bin.“

Kritik.

1. Was der Verfasser über den Unterschied zwischen einem Prinzipe der Möglich-

keit (essendi) und der Wirklichkeit (fiendi) aller Rechte sagt, ist nach unserer Meynung nichts weiter als eine unhaltbare Subtilität, wodurch er die schwierige Frage zu beseitigen sucht, ob sich alle einzelnen Rechte unmittelbar aus dem Sittengesetze (aus dem Begriffe der Pflicht oder des Sollens) ableiten lassen, wogegen die Beschaffenheit gewisser Rechte allerdings zu streiten scheint. Ein Prinzip der moralischen Möglichkeit mufs auch ein Prinzip der moralischen Wirklichkeit seyn; beides ist nur die Vernunft. Möglichkeit und Wirklichkeit sind blofse Reflexionsbegriffe, welche in dem genauesten Verhältnisse stehen und keinen solchen Gegensatz oder nur eine solche Verschiedenheit bilden, als hier nach jenen beiden Prinzipien vorausgesetzt wird. Der Satz: „wenn auch das Sittengesetz gegeben ist und alle Rechte möglich sind, so ist doch in mir schlechterdings kein Recht wirklich, wenn nicht die Vernunft in mir wirklich ist," verkehrt die ganze richtige Ansicht der Sache; denn das Sittengesetz selbst ist nur durch die Wirklichkeit der Vernunft möglich und wirklich.

2. Es ist ein mislicher Versuch, zwei besondere Grundsätze an die Spitze einer Wissenschaft zu stellen. Der achtungswerthe Verfasser war freilich zu scharfsichtig, um nicht zu sehen, dafs diese beiden Sätze einander nicht koordinirt seyn dürften, weil sie sonst, als besondere, nicht identische Sätze (denn die Identität würde jede Zweiheit unnöthig gemacht haben), zu einer zweispaltigen Disziplin führen würden. Es blieb ihm daher nur eine gewisse Subordinazion über. In der That soll sein materieller Grundsatz nach seiner eignen Erklärung nur ein Erkenntnifsgrund (kein Sachgrund) des Rechts seyn, und keineswegs die Form des Rechts bestimmen, sondern dem formalen obersten nur einen bestimmten Gehalt unterlegen. Aber betrachten wir diese beiden Sätze sowohl einzeln für sich, als in der Verbindung, so ergibt sich:

3. Der formale Grundsatz sagt im Grunde nur: ich habe ein Recht auf etwas, sofern Andere eine Verbindlichkeit gegen mich haben; er macht daher die rechtliche Befugnifs nicht von der eignen Natur des Subjekts, sondern nur von der Pflicht des Andern abhängig.

4. Fragen wir den Verfasser weiter, in welchen Fällen Andere diese Verbindlichkeit gegen mich haben, so erfahren wir: wenn sie durch eine Nichterfüllung derselben oder durch ein gegentheiliges Handeln einer Maxime folgen würden, deren allgemeine Befolgung auf einen Widerspruch führt. Nach dieser Bestimmung, welche blofs negativ ist und den wahren Sinn des kantischen Sittenprinzips, aus dem sie entlehnt ist, nach unserer Überzeugung verfehlt, würde also das positive Wesen jener Verbindlichkeit in einer gewissen Einstimmung liegen. Aber dann wird das wesentliche Merkmahl des höchsten praktischen Gesetzes eigentlich in etwas Theoretischem, in der Wahrheit gesucht. Wir haben uns schon mehreremale hierüber erklärt. Keine Handlungsweise kann auf einen Widerspruch führen, sobald sie mit dem höchsten Grundsatze ihres Handelns zusammenstimmt, dieser Grundsastz mag übrigens beschaffen seyn, wie er will, und jeder Widerspruch sowie jede Einstimmung setzt schon ein gewisses Prinzip, als Norm der Verschiedenheit oder Einheit, voraus.

5. Eben deswegen ist der formale Grundsatz zu weit. Mehrere verschiedene Moral- und Rechtssysteme werden auf Maximen Ansprüche machen, deren allgemeine Befolgung auf keinen Widerspruch führt, als das Prinzip des Gemeinbesten, der allgemeinen Vollkommenheit; oder vielmehr, diefs läfst sich von jenen Systemen in einem noch höheren Sinne als von dem vorliegenden behaupten, welches nur eine Theorie der eignen Realität (Vollkommenheit) ist. Sachgrund und Erkenntnifsgrund stehen hier also in einem so lockeren Zusammenhange, dafs unter die Form des Sachgrundes mehrere verschiedene Erkenntnifsgründe subsumirt werden können.

6. Der materiale Grundsatz selbst ist zu enge. Schon Jakob hat (§. 56. Anm. 3.) richtig bemerkt, dafs jeder Mensch unter der gesetzten Bedingung ein Recht habe, nicht allein seine Realität, sondern auch seine Negazion zu befördern. So hat jeder ein Recht, seine Talente ungenützt liegen zu lassen, seine Geschicklichkeiten zu verlernen, sein Vermögen zur allmähligen Untergrabung sei-

ner Gesundheit zu misbrauchen. Auf der anderen Seite hat der Mensch zu einigen Förderungsarten seiner Realität ein Recht, wobei er den Andern offenbar als Mittel gebraucht, z. B. zu nachtheiligen Verträgen, zu gewissen Einschränkungen der Freiheit, zu welchen der Andere zwar aus Noth, aber doch ungezwungen einwilligt.

Einige Bemerkungen über die Aufstellung eines solchen Dualism (von zwei verschiedenen Grundsätzen) überhaupt, versparen wir bis zu dem folgenden dritten Abschnitte.

* * *

Auch Tafinger *) läfst sich hierher zählen. Nachdem derselbe sich in ethischer Rücksicht für das kritische Prinzip: handle so, dafs die Maxime deines Willens zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne, und in rechtlicher Hinsicht ebenfalls für den kantischen Begriff: recht ist jeder Ge-

---

*) Lehrsätze des Naturrechts. Tüb. 1794. und: De fundamento separandi juris naturae et philosophiae moralis ex divisione officiorum in perfecta et imperfecta etc. Erl. 1788.

brauch meiner Freiheit, der mit der Freiheit aller Anderen bestehen kann, erklärt, und in einem solchen Freiheitsgebrauche auch die Befugnifs zum Widerstande gegen jedes Hindernifs desselben oder zum Zwange, als rechtmäfsig, entdeckt hat, fährt er fort: „So wahr nun diese Grundsätze nach ihrer Ableitung aus der praktischen Vernunft seyn mögen, so entsprechen sie dennoch dem Bedürfnifse einer vollständigen unmittelbaren Anwendung auf alle Fälle nicht gänzlich. Wir müssen den Menschen, besonders bei den Kollisionen der Pflichten, nicht blofs nach den Gesetzen der reinen praktischen Vernunft, sondern auch nach dem Verhältnisse beurtheilen, in welchem er zur Sinnenwelt steht; die Vernunft mufs bei ihren praktischen Vorschriften die Erfahrung zu Hülfe nehmen. Je ungehinderter nun nach der letztern die vernünftige Existenz und Selbstthätigkeit aller im Gebrauche der Mittel zu ihren Zwecken, oder ihr Wohlstand ist, desto gröfser erscheint auch die Übereinstimmung des ganzen moralischen und sinnlichen Daseyns und Beisammenseyns der Menschen. Da nun aber nach der Erfahrung

keine gänzliche Harmonie des Daseyns aller in der Erscheinung möglich ist: so lehrt die Vernunft, dafs es ein der vernünftigen Natur des Menschen angemessener Grundsatz sey, „eine der Sittlichkeit angemessene möglich höchste Glückseligkeit des Ganzen nach Kräften zu befördern.“ Bei Kollisionen mufs also dasjenige Gut aufgeopfert werden, dessen Aufopferung der allgemeinen Vollkommenheit am wenigsten einträglich ist. Wenn daher dieser, durch Erfahrung und Vernunft abgeleitete, oberste bedingte und materiale Grundsatz der allgemeinen Vollkommenheit auch nicht zu einer allgemeinen Gesetzgebung für blofse Verstandeswesen tauglich seyn sollte, so ist er doch für alle vernünftig sinnliche Wesen denkbar, und folglich in der Menschheit, das heifst, in der vernünftig sinnlichen Natur des Menschen gegründet.“

Kritik.

1. Tafinger hat hier im Grunde nur mit zwei materialen Grundsätzen gewechselt. Denn in dem kritischen Rechtssatze ist die höchste Summe der äufseren Freiheit unter vernünf-

tig-sinnlichen Wesen, in dem vorliegenden die höchste Summe der menschlichen Glückseligkeit zum Hauptmerkmahle des Rechtsbegriffs gemacht.

2. Hätte der Verfasser den Sinn, den die kantische Rechtsformel besonders in der Anwendung führt, genauer durchdrungen, so würde er von ihr den Hauptumstand, weswegen er einen materiellen Grundsatz aufstellen zu müssen glaubte — die mannichfaltigen Kollisionen, welche in einer Gemeinschaft vernünftig-sinnlicher Wesen eintreten müssen, schon berücksichtigt geseh'n haben; denn durch den Begriff einer wechselseitigen Freiheit, oder eines Freiheitsgebrauchs nach allgemeinen Gesetzen hat jenes Prinzip diese Rücksicht unverkennbar angekündigt, und dadurch die Idee eines unbedingten Freiheitsgebrauches beschränkt.

3. Die Begriffe von höchster allgemeiner Glückseligkeit und von allgemeiner Vollkommenheit hätten nicht identisch gebraucht werden sollen, wie hier geschehen ist.

4. Was den Grundsatz der allgemeinen Vollkommenheit oder vielmehr des Gemeinbesten

betrifft, welcher eigentlich den Hauptsatz dieses Systems macht, so haben wir uns über beide schon vorher erklärt.

Wir erinnern auch hier, dafs wir einige andere allgemeine Bemerkungen über diesen Dualism bis zum folgenden Abschnitte aufsparen werden.

c) *aus der theoretisch-praktischen Vernunft.*

Dahin gehört Schaumann, der seine früheren Ansichten des natürlichen Rechts aufgegeben, und in der Schrift: *Versuch eines neuen Systems des natürlichen Rechts* (Halle, 1796), eine andere Theorie des Naturrechts vorgetragen hat. *) „Nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauche, sagt er, wird das Naturrecht zu der praktischen Philosophie gezählt; allein, mich dünkt, schon der Name Naturrecht, dessen erster Bestandtheil etwas Theoretisches (Natur) bedeutet, zeigt an, dafs dieser Schulgebrauch nicht richtig ist.“

---

*) Man vergl. Schaumanns Versuch, die Gegenstände des allgem. Naturrechts aus Prinzipien zu bestimmen. Nietham. ph. J. III. S. 52—65.

Die Philosophie ist die Wissenschaft der Wissenschaften, die ursprüngliche Hypothesis, von der alle Wissenschaften ihre Hypothesen empfangen. Das Einzige, welches schlechthin a priori vorausgesetzt ist, ist das Urding, das Ding an sich, das heifst, das Selbst oder das Ich. Diese ursprüngliche Hypothesis, welche der Philosophie zum Grunde liegt, bestimmt zugleich ihr Wesen, die eigenthümliche Form der Philosophie. Durch ihre Form kann aber die Philosophie nicht in sich selbst unterschieden oder eingetheilt werden; denn was nicht aus diesem Glauben (dem unmittelbaren Selbstbewufstseyn) ist, das ist nicht philosophisch. Der Gesichtspunkt zur Eintheilung der Philosophie mufs also durch den Gehalt derselben, durch dasjenige bestimmt werden, wovon die Philosophie Wissenschaft nimmt und gibt. Dieses ist nun aber entweder das Ich selbst, oder das, was nicht Ich ist, das ist, die Natur. Ein drittes läfst sich a priori nicht finden, und darf a posteriori nicht gesucht werden."

„Wir haben demnach zuerst zwei Haupttheile der Selbstwissenschaft: 1) die Philoso-

phie von dem Ich, das ist, die Wissenschaft von dem sich selbst setzenden, bestimmenden oder formenden Ich, welche daher praktische Philosophie heifst. 2) die Philosophie von dem Nicht-Ich oder der Natur. Sie heifst theoretische oder Naturphilosophie. Durch diese beiden Haupttheile der Philosophie werden die beiden untergeordneten Theile derselben (Resultate der erstern) gegeben. Diese sind 3) die theoretisch-praktische Philosophie, das ist, die Wissenschaft von der objektiven oder Kausal-Beziehung zwischen dem Ich und dem Nicht-Ich — von der Macht des Ich, als der Ursache, über das ihm entgegengesetzte Nicht-Ich. Diese theoretisch-praktische Philosophie heifst mit einem Worte die juridische, weil sie eine Wissenschaft der Gesetze ist, nach welchen das dem Ich entgegengesetzte Nicht-Ich, der Form des erstern gemäfs, zu bestimmen (die Natur zu Recht zu setzen), das Reale zu idealisiren ist. 4) die praktisch-theoretische Philosophie, das ist, die Wissenschaft von der subjektiven oder Modalbeziehung zwischen dem Ich und dem Nicht-Ich,

von dem Vermögen des Ich zur Vereinigung mit dem Nicht-Ich.“ S. 8 — 12.

Wenn der Mensch von dem Selbstgesetze in Pflicht genommen ist, so ist er, da niemand zweien, das heifst, entgegengesetzten Herren dienen kann, praktisch unabhängig von dem, was nicht Selbstgesetz, sondern ein fremdes Gesetz ist, das heifst, von der Natur. Die theoretisch-praktische Vernunft oder die Vernunft, in der Funkzion einer Richterin zwischen dem Menschen und der Natur, erklärt jenen in Beziehung auf diese (den Menschen in foro externo) für völlig frei. Jeder Mensch soll sich, und alle Welt soll ihn achten als ein Wesen, welches, durch seine Verpflichtung an das Selbstgesetz geheiligt, von aller Naturgewalt frei seyn soll. Nicht genug aber, dafs die Natur keine praktische Macht über den Menschen hat; der Mensch hat Macht über die Natur; er ist der Schöpfung Herr. Denn das Selbstgesetz, welchem er verpflichtet ist, gebietet ihm, das Reale zu idealisiren, das heifst, die Natur gemäfs den Ideen der praktischen Vernunft zu formen. Da diese Macht des Men-

schen über die Natur eine von dem Selbstgesetze verliehene Macht ist: so ist sie diesem gleich oder gemäfs; und da das, welches dem Selbstgesetze gleich ist, recht heifst, so ist die Macht des Menschen über die Natur eine Rechtsmacht oder ein Recht, ein Naturrecht. Das Naturrecht ist also „die Wissenschaft von dem Rechte des Menschen über die Natur.““

Kritik.

Wenn das System des früheren schaumannischen Naturrechts auch nicht im Ganzen die Probe halten sollte, so lag doch manche herrliche Wahrheit in demselben; man fühlte sich geneigt, den selbstdenkenden Geist, den Scharfsinn, den hellen Blick des Verfassers zu achten. Aber hier finden wir nur singuläre und nur in der Singularität ausgezeichnete Ansichten, deren Kritik uns nicht lange beschäftigen wird.

1. Der Verfasser hat sich hauptsächlich durch zwei Rücksichten irre führen lassen: a) durch die fichtesche Tendenz, alles aus dem blofsen Selbstsetzen und Wollen des produzi-

renden Ichs abzuleiten. Sein Naturrecht ist daher keine eigentliche moralische Wissenschaft; nur in so fern ist sie praktisch, als sie aus dem Ich, dessen innigste Wurzel nach Fichten praktisch ist, hervorgehen soll. b) durch den Ausdruck Natur (in Naturrecht), welcher zu dieser Doktrin einen Begriff herzugeben schien, der zu den fichteschen Ansichten überhaupt trefflich paſste, den Begriff der Aufsenwelt oder des Nicht-Ichs. So erhielt das Ich auch hier einen herrlichen Gegensatz, und die Anwendbarkeit der ganzen fichteschen Wissenschafts-Lehre war dadurch auch für das Naturrecht desto besser gesichert. Aber offenbar machte Schaumann eine unrichtige Anwendung von jenem Ausdrucke, wenn er ihn auf den Inbegriff der äufseren, materiellen Objekte bezog, und sich bei seiner Rechtsdedukzion daher zur einzigen Aufgabe machte, dem Menschen eine Befugnifs zur Macht über die Natur zu vindiziren. In der Idee eines Naturrechts bezeichnet das Merkmahl Natur durchaus nichts weiter als den Inbegriff von Attributen, welche die Natur des Menschen selbst, als eines moralischen

oder vernünftig-sinnlichen Wesens ausmachen; es kann daher nur an dem Subjekte, in welchem das Recht wohnt, nicht an etwas Objektivem, an der Aufsenwelt haften. Schon mit dieser Bemerkung verschwindet die halb theoretische Seite dieses Naturrechts.

3. Überhaupt aber ist die Zusammenschmelzung von etwas halb Theoretischem und halb Praktischem ganz unstatthaft bei einer Doktrin, welche durchaus praktisch seyn soll. Selbst der reine Theil einer solchen Wissenschaft kann keine rein theoretischen, sondern nur rein praktische Sätze enthalten.

Doch wir halten es für unnöthig, nur noch ein paar Worte über eine Theorie beizufügen, welche mehr ein Erzeugnifs der philosophischen Mode als der freien Selbstthätigkeit des Geistes gewesen zu seyn scheint, und welche unstreitig von dem denkenden Verfasser selbst, den wir übrigens sehr schätzen, schon aufgegeben seyn wird.

3) *aus einer Koalizion des Sensualism und praktischen Razionalism, der Sinnlichkeit und Vernunft: das Prinzip der eignen*

Vollkommenheit. Moralischer Dualism oder Eklektizism.

Es ist bekannt, dafs Wolf zuerst das Prinzip: perfice te, dessen Grundzüge aber schon in der stoischen Philosophie lagen, aufstellte. Wir fangen daher zuert bei ihm an, ungeachtet ihm sein Schüler Köhler in der Herausgabe eines Naturrechts zuvorkam.

„Unter allem, sagt er, *) was dem Menschen wünschenswerth seyn kann, kennen wir nichts Höheres als seine Vollkommenheit. Suche deine Vollkommenheit, befördere sie, läfst sich daher als das höchste Gut des Menschen oder als das höchste Gesetz seines freien Handelns betrachten. Diefs ist ein Gesetz der Natur; denn es kann uns nur durch die Beobachtung unserer Natur kund werden.

„Wenn Vollkommenheit das höchste Gut ist, so müssen auch die Handlungen, welche

---

*) Jus naturae, methodo scientifica pertractatum etc., auct. Chrn. Wolfio. Partes VIII. 4. Frcf. et Lips. 1711. Man sehe den Anfang des ersten Theils, und vergleiche: Wolfii philosophiam practic. universalem. 1738. P. I. §. 152 — 160. und §. 240.

zu dieser Vollkommenheit führen, eine innere Güte (bonitatem intrinsecam) enthalten; sie können also nicht um eines gewissen Zwecks willen gut, keine Handlungen der blofsen Klugheit, oder nicht blofs für andere Rücksichten förderlich seyn. Das Naturgesetz verpflichtet uns also zu Handlungen, welche an sich (intrinsece) gut sind.“ *)

„Die Pflicht oder Verbindlichkeit (obligatio), einen gewissen Zweck zu erreichen, setzt aber die Möglichkeit dieser Erreichung voraus. Was geschehen soll, mufs auch geschehen können, wenn es keinen Widerspruch enthalten soll. Moralisch-möglich ist, was der Mensch thun darf. Was er aber in moralischer Hinsicht thun darf, dazu hat er mit anderen Worten ein Recht. Recht ist folglich das Vermögen, zu thun, was moralisch möglich (erlaubt), und zu unterlassen, was moralisch unmöglich (unerlaubt) ist. Jeder Pflicht entspricht also ein Recht; es gibt gar keine Rechte ohne Pflichten; denn jedes Recht entspringt erst aus einer Pflicht, und

*) Philos. practic. P. I. §. 152. 153.

die Rechte müssen eben so vielfach seyn, als die Pflichten. Das Daseyn der Pflicht berechtigt den Menschen daher zu allem, was zur Erfüllung derselben nothwendig ist. Er hat z. B die Pflicht, sein Leben zu erhalten. Da Speise und Trank nun die nothwendigsten Bedingungen dieser Erhaltung sind, so mufs er auch zu dem Genusse derselben ein Recht haben. Nicht minder ist er durch diese Pflicht der Selbsterhaltung zur Sicherung seines Eigenthums verbunden; er ist daher auch berechtigt, sich Häuser zu bauen. Ohne Beschwerden zu handeln, trägt zur menschlichen Vollkommenheit bei. Er hat daher auch ein Recht auf den Genufs aller Bequemlichkeiten, die er sich verschaffen kann, auf bequem eingerichtete Häuser, gute Werkzeuge, u. s. w.“ *)

Kritik.

Die wolfische Rechtstheorie empfiehlt sich durch eine weit gröfsere Konsequenz und Strenge der Begriffe, als die meisten anderen Systeme, und das Ganze ist, einige spielende

---

*) Jus naturae, P. I. §. 23 — 34. vergl. §. 1. und 459 — 61. 465 — 468.

Gedanken über einzelne Theile des Rechts ausgenommen, eines Wolfs in der That würdig. In moralischer Hinsicht wird uns dieses Prinzip der eignen Vollkommenheit nicht lange beschäftigen dürfen. Zergliedert man den Begriff derselben genauer, so kann sie in dreifacher Rücksicht als letztes Motiv der menschlichen freien Handlungen aufgestellt werden: a) in sofern sie einen feineren, höheren Genufs als die Befriedigung der grobsinnlichen Begierden gewährt. b) in sofern sie die menschliche Brauchbarkeit für andere (eigennützige) Zwecke vermehrt. Denn Vervollkommnung ist möglichst hohe und harmonische Ausbildung unserer sämmtlichen Fähigkeiten; das Produkt derselben ist Vollkommenheit. c) als Gegenstand eines vernünftigen Begehrens, als ein Postulat, das die Vernunft gibt. In der ersten Rücksicht wird sie als die wahre, ächte Glückseligkeit selbst, in der zweiten als ein Mittel der Glückseligkeit, in der dritten als eine Vernunft-Idee aufgeführt.

Untersucht man die Äufserungen und Resultate der wolfischen Schule mit Aufmerksamkeit, so ergibt sich, dafs sie nie einen von

diesen angegebnen Zwecken einzig verfolgt, sondern um ihr herrliches Prinzip von allen Seiten auszuzeichnen, alle jene Momente in ihren Gesichtskreis aufnimmt. Nur dann würde sich aber ihre praktische Philosophie zu einer konsequenten Einheit erheben, wenn sie den Begriff der Vollkommenheit als einen blofsen Vernunftbegriff aufstellte; denn mit jeder anderen Darstellung fällt sie wieder dem Eudämonism in die Arme, und es ändert nichts in der Hauptsache, dafs diese Glückseligkeit feiner als die grobsinnliche ist; als Glückseligkeit bleibt sie auch dann eine Sache der Empfindung, wenn sie bis zur stoischen Würde gesteigert werden sollte. Aber der Begriff der Vollkommenheit erscheint in den Systemen ihrer Verehrer unter mehreren Gestalten; bald in einer gröfseren Reinheit, *) bald durch die Motive der Sinnlichkeit bedingt

---

*) Z. B. bei dem wolfischen Satze: dafs Vollkommenheit das höchste absolute Gut sey, und dafs daher die Handlungen, welche zur Realisirung desselben führen, nicht um eines gewissen Zwecks willen gut, das heifst, keine Handlungen der blofsen Klugheit, sondern an sich gut seyn müfsten.

und empfohlen. *) Mit Recht glauben wir daher bei der Klassifizirung dieses Systems von allen anderen kritischen Philosophen abweichen, und dasselbe als einen ethischen Dualism, einen Inbegriff des Razionalism und Eudämonism aufstellen zu dürfen. Dafs die Theorie der eignen Vollkommenheit in eudämonistischer Hinsicht die Probe nicht halte, braucht kaum erwiesen zu werden; als ein System der höheren, feineren Glückseligkeit hat sie nicht einmal denselben Werth und dieselbe Konsequenz, wie ein System der Glückseligkeit überhaupt; denn sie setzt durch die Idee einer höheren Seligkeit schon moralische Begriffe voraus und befriedigt zugleich nicht die allseitigen Foderungen des egoistischen Triebes; als ein Mittel der Glückseligkeit sollte sie nicht an die Spitze der

---

*) Z. B. bei der Behauptung: dafs der Mensch ein Recht auf die Verschönerung seines Körpers habe, weil Schönheit ein Theil der Vollkommenheit sey. Noch weniger haben einige Anhänger der wolfischen Schule den Unterschied zwischen Glückseligkeit und Vollkommenheit genau beobachtet.

praktischen Philosophie gestellt werden, weil ein höchster praktischer Grundsatz nur ein Prinzip des höchsten Zwecks selbst, aber durchaus keines Mittels zu irgend einem Zwecke seyn darf; in razionalistischer Hinsicht müfste man uns endlich bewiesen haben, dafs und in wiefern die Vernunft jene Vollkommenheit als einen höchsten Zweck des Menschen erheischt. Da man aber diesen Beweis in einem strengen Sinne noch nicht geführt hat, so dürfen wir den Grundsatz der eignen Vollkommenheit, perfice te, noch immer als einen Satz des Egoismus betrachten. Mag man diese Vollkommenheit, die er befiehlt, auch noch so sehr zu vergeistigen suchen, so kann sie doch nicht in einem vollendeten Sinne ein Objekt des höheren Begehrungsvermögens seyn, weil die Vernunft vermöge ihrer Natur alles zum Allgemeinen erhebt, jede Einzel-Neigung zurückdrängt, und daher durch ein Prinzip, was aus ihrem innigsten Wesen hervorgehen soll, nur etwas Allgemeingültiges aufstellen kann.

In rechtlicher Hinsicht hat diese Theorie den Fehler, dafs sie

1. das Rechte mit mehreren andern für das Moralisch-mögliche erklärt, oder vielmehr, diesen Begriff schon als ausgemacht voraussetzt.

2. Sie bestimmt den Kreis, in welchem sich das Recht bewegt, nicht genau, und zieht daher auch keine sichere Gränze zwischen der Moral und dem Rechte. Zwar hatte Wolf einen sehr guten, vielleicht von den meisten Philosophen den richtigsten Weg eingeschlagen, indem er alles Recht von der Verbindlichkeit, gewisse moralische Zwecke zu erfüllen, ableiten wollte. In den nöthigen Schranken gehalten, hätte diese Dedukzion viel Wahres entwickelt; aber die Wendung, die er dabei nahm, liefs in seinem Systeme noch manche Blöfsen zurück. Nach seiner Ansicht hat der Mensch in allen den Fällen, wo eine Pflicht, eine moralische Verbindlichkeit statt findet, auch ein Recht auf alles, was als Mittel zu jener Pflichterfüllung nothwendig ist; denn die Pflicht allein begründet nach ihm das Recht. In diesem Satze liegt aber vermittelst der logischen Kontraposizion zugleich die negative Behauptung: wo keine Pflicht statt findet, da hört auch das Recht auf. Allein

a) diese Darstellung beschränkt die Summe der Rechte zu sehr. Ein Mensch, welcher seine Zeit der Unthätigkeit opfert und durch seine Trägheit keine Amtspflicht versäumt, hat eben sowohl ein Recht zu dieser Trägheit, als zu dem allgemeinen Hange, seine Talente verwildern zu lassen. Hier haben wir also zwei Rechte ohne eine einzige Pflicht. Die Philosophie fällt zugleich ins Kleinliche, beinahe ins Lächerliche, wenn sie für jedes einzelne Recht auch eine besondere Pflicht nachweisen will. „Ieder Mensch hat die Verbindlichkeit, sagt Wolf (I. §. 482. ff.), seine natürliche Schönheit zu erhalten (weil dieses zu seiner Vollkommenheit beiträgt); da nun aber nicht jeder eine natürliche Schönheit hat, und die künstliche den Mangel der natürlichen ersetzt, so hat er auch ein Recht auf alles, was seiner künstlichen Schönheit förderlich ist, als auf schöne Kleider u. s. w.“ Der Mensch genieſst allerdings das unbezweifelte Recht, sich Schönheiten anzulügen, die er nicht hat. Aber welche Pflicht liegt hinter diesem Rechte verborgen? Wie bedenklich, wenn man zur Deduk-
zion eines solchen Rechts auch erst die Pflicht

zum Putze, als einem Mittel der Vollkommenheit, und zu tausend anderen Dingen nachweisen will, bei welchen mehr der lüsterne egoistische Trieb wählt, als die ernste Vernunft gebietet, und wo selbst der Beitrag zu unserer Vollkommenheit höchst gering, oder nur für unsere körperliche Vollkommenheit berechnet, aber der geistigen beinahe hinderlich ist? Auch das Recht zur Bequemlichkeit hat der Verfasser aus seinem Begriffe der Pflicht zu deduziren gesucht, wiewohl die wahre Vollkommenheit weit besser im Kampfe mit allen möglichen Schwierigkeiten als im weichlichen Vollgenusse der Gemächlichkeiten des Lebens gedeihet. Hätte er sich blofs an die allgemeine Idee gehalten, dafs ein vernünftig-sinnliches Wesen auf alles, was eine nothwendige Bedingung seiner Pflichterfüllung ist, und folglich auch auf alles, was Eigenthum heifst, ein Recht haben müsse: so hätte er sein System beinahe gegen alle Angriffe gesichert. Zwar mufs der Begriff von der Heiligkeit des Eigenthums und der rechtlichen Möglichkeit seines Erwerbs alle möglichen Arten des wahren Eigenthums durch alle Stufen von dem

kleinsten, nothwendigsten Bedürfnisse bis zu dem höchsten, überflüssigsten Reichthume begleiten; allein die Pflicht zur Erwerbung mufs bei einer gewissen Summe des Besitzthums aufhören. Nur Luxus, Verweichlichung, Liebe zur Gemächlichkeit und Trägheit sind es gewöhnlich, welche auf einer höheren Stufe des vermehrten Erwerbs eintreten, und kein Mensch ist verpflichtet, mehr Güter für sich zu häufen, als er zur Erhöhung seiner wirklichen Brauchbarkeit, zur Erreichung seiner Bestimmung gebraucht. Das Recht hingegen schreitet hier ins Unendliche fort; an dem nutzlosesten, raffinirtesten Werkzeuge der Gemächlichkeit oder Wollust haftet die Unverletzbarkeit des Eigenthumsrechts eben so sicher, als an dem theuersten Lebensbedürfnisse. Auch hier machen sich daher eine Menge Rechte ohne eine korrespondirende Pflicht geltend. Jede bessere Moral verwickelt sich also in grofse Schwierigkeiten und verliert sich zuweilen in endlose Spielereien, wenn sie für jedes einzelne Recht auch eine einzelne Pflicht beurkunden will. Ein blofser Eudämonism wird bei demselben Gange der rechtlichen

Dedukzion, bei der Ableitung der Rechte aus den Pflichten, weit zweckmäfsiger und konsequenter als die Vollkommenheitslehre verfahren; denn er hat einen weit gröfseren Spielraum als diese. Ihm können alle Arten von Putz, von Verschönerung, sogar von Gemächlichkeit für seine Sinnlichkeit frommen, und das obige zöllnerische System hat vor dem wolfischen in dieser Hinsicht unbestreitbare Vorzüge.

b) auf der anderen Seite erweitert diese Theorie, konsequent verfolgt, den Umfang der Rechte zu sehr. Fast alle rechtlichen Vergehungen, welche wesentliche Mittel der eignen Vollkommenheit, und mit so vieler Vorsicht ausgeführt wären, dafs sie jeder rechtlichen Ahndung und dadurch jedem Hindernisse der Vollkommenheit ausweichen könnten, würden hiernach nicht unerlaubt seyn. Überhaupt fehlt es jedem Systeme, das den Grund aller Rechte blofs in der eignen Natur des berechtigten Subjekts sucht, an einem hinreichenden Grunde, der den Andern zur willigen Duldung meines rechtlichen Zwanges verpflichtet; die Befugnifs, zu welcher

meine Pflicht nach Wolf mich bevollmächtigt, kann in den Andern noch keine strenge Verbindlichkeit pflanzen; denn durch jeden Zwang wird die Vollkommenheit des Andern wahrhaft gemindert. Seine Resignazion wird also mehr ein Resultat der geheimen Furcht, dafs er ohne dieselbe noch wesentlichere Theile seiner Vollkommenheit einbüfsen müfste, als des wahren Pflichtgefühls seyn. Dafs Wolf an mehreren Stellen seines Naturrechts die Pflicht, fremden Zwang zu leiden und fremde Rechte nicht zu verletzen, wirklich einschärft, läfst sich von einem solchen Denker schon von selbst ahnen; aber ein strenger Beweis für die allgemeine Erfüllung dieser Pflicht liegt in dem Geiste seiner Theorie nicht. Gleichwohl steht das zöllnerische System in dieser Hinsicht dem vorliegenden eben so sehr nach, als es ihm in jener Rücksicht vorgehen mufste, weil der Eudämonism eine frechere Lizenz der illegalen und tugendlosen Gesinnungen, als die Vollkommenheitslehre, begünstigt.

3. Werfen wir einen allgemeinen Blick auf das angewandte wolfische Naturrecht, so sehen

wir die Grundsätze desselben nicht immer in den Gränzen des wahren Rechten gehalten; der Verfasser hat die Pflichten der Moral, sogar des Anständigen mit dem letztern zusammengemischt. Wer wird vermuthen, in einem Naturrechte zu lesen, dafs der Mensch diesen oder jenen Gang, diese oder jene Stellung annehmen müsse, dafs dem Traurigen ein langsamer, dem Fröhlichen ein munterer Gang gezieme (§. 456.), dafs er die Eleganz und Gröfse seiner Häuser seinem Stande gemäfs einrichten (464.), dafs er einen Andern so viel loben solle, als dieser verdient (648.), u. s. w.? Sowohl durch diese Einmischung manches Fremdartigen, als durch den eignen Geist des Verfassers, der die Gründlichkeit oft bis zur Subtilität trieb, hat dieses wolfische Naturrecht eine Volumniosität erhalten, welche die meisten Leser von dem Studium desselben zurückschreckt. Auch dieses Werk wimmelt noch mehr als die anderen wolfischen Schriften von ewigen Zurückweisungen auf frühere Sätze und frühere andere Schriften. *)

*) Ich kann mich nicht enthalten, hier anzuführen, was der Benedictiner, Anselm Desing,

Dafs in dem vorliegenden Systeme der Satz: ein Recht entspreche allemal einer Verbindlichkeit oder Pflicht, nicht wie gewöhnlich verstanden werden müsse, sodafs ein Recht des berechtigten Subjekts allemal einer Pflicht des bepflichteten antworte; sondern, dafs Pflicht und Recht hier in dem rechthabenden Sub-

---

in seiner Schrift: Juris naturae larva detracta compluribus libris etc. Monach. 1753. fol., mit einem Spotte, der zum Theil nicht ungerecht ist, über diese wolfische Methode sagt: „Methodus Wolfiana per ambages et circuitus veritatem ad hominum mentes defert. In quinquaginta propositiones dividit methodus haec doctrinam, quae unica et ad summum duabus propositionibus plenissime exhauriri poterat. Sed quod methodum illam a philosophia morali exterminare debet, est, quod illa lectores suos, ut rotas, in gyrum perpetuum circumagit. Ut probet propositionem trigesimam, modo te remittit ad decimam, modo ad quinquagesimam. Illuc pergis, et continuo aliam citationem offendis, quae te mittit ad philosophiam moralem. Arripis iter, et illuc cum perveneris, quasi laetus de invento demonstrationis promissae arcano, en tibi obviam aliam citationem, quae te remittit ad logicam; et haec te iterum mittit ad ontologiam, et haec quoque iterum te in gyrum agit ad psychologiam; et haec te circumagit ad cosmologiam; hinc revocaris ad theologiam naturalem; et tandem aliquando haec te denuo ad jus

jekte zusammenwohnen, sey endlich blofs für einige Leser zur Entfernung aller Misverständnisse erinnert.

* * *

Bei Köhler, welcher schon vor der Erscheinung der wolfischen Rechtslehre die praktischen Grundsätze seines Vorgängers auf das Naturrecht anwandte, *) zeigt es sich deutlich, dafs er die Ideen von Glückseligkeit und Voll-

---

naturae amandat, ut continenter per hunc te rotes circulum. Factum tam evidens et obvium narro, quam obvia et manifesta sunt Wolfii volumina. Vellem, ut aliquis eorum, quae narravi, periculum faceret. Et sane, ut tu ex opere Wolfiano de jure naturae profectum percipere valeas, opus est, ut omnia fere volumina, quae edidit, in promtu habeas, eaque in cubiculo non valde augusto bene disposita, et modo ad unum accurrere, modo inspicere aliud, nunc progredi, nunc regredi, nunc pergere ad ultimum, nunc redire ad primum, a primo ad quartum, a quarto ad secundum volumen. Et en in hoc vitioso atque perridiculo citationum circuitu percurrendo occupatos lectores, temporisque jacturam gravissimam factam!

*) Henr. Koehleri Juris naturalis ejusque comprimis cogentis methodo systematica propositi exercitationes septem. Edit. noviss. Jen. 1738.

kommenheit in vielen Stellen fast wie identische Begriffe gebraucht. Es ist im Grunde nur eine feine, mit Verstand angestellte Berechnung des veredelten Eudämonismus, was als höchste Tendenz seinem Systeme zurückbleibt; die wolfische Schule hatte ihm in einigen Punkten mehr den Namen als die Sache gegeben; in Absicht der Sache ging er noch grofsentheils in den Fesseln der thomasianischen Schule. Er stellt zwar (§. 340.) die Vollkommenheit als das höchste Gut oder das höchste Ziel der menschlichen Handlungen auf, und spricht auch § 699 — 701. von der Pflicht, die Vollkommenheit Anderer zu fördern, weil diese unter keiner anderen Bedingung für unsere eigne Vollkommenheit sorgen würden; aber im Ganzen kann er sich doch von den Ansichten des Eudämonismus nicht losreifsen. Mehrere Stellen *) und vor-

---

*) Schon demselben Paragraphen (340), worin er sich für das Prinzip der Vollkommenheit erklärt, fügt er das Consectarium bei: „Ea sunt tibi facienda, quae voluptatem duraturam progenerant, et omittenda, quae taedium duraturum progignunt. Vergl. §. 687. 732.

züglich sein höchster Grundsatz des Naturrechts (§. 754.): „Wir dürfen uns gegenseitig nicht in dem Besitze und Gebrauche derjenigen Güter stöhren, womit wir jemanden schon versehen finden, und worin er seine Glückseligkeit setzt," beweisen diefs deutlich. Im Grunde liegt in diesem Satze nichts mehr, als in dem einfacheren und bekannteren: suum cuique tribue, den wir gleich nachher auch bei Eberhard finden werden. Noch unbefriedigender ist der Zusatz: „worin jemand seine Glückseligkeit setzt." Er kann sie in abergläubische Schimären setzen, und ein Freund der Wahrheit, der ihn davon befreiet, wird keine Rechtsverletzung an ihm verüben. Über den eigentlichen Gang, den diese Dedukzion von dem Prinzipe der eignen Vollkommenheit zu ihrem naturrechtlichen Grundsatze nimmt, sogleich nachher.

Eberhard, welcher unter den Philosophen der wolfischen Schule eine vorzügliche Stelle verdient, hält sich *) an Wolf, indem er (§. 85.) das Recht aus der Pflicht, den Begriff des

*) Sittenlehre der Vernunft, zum Gebrauche für Vorlesungen. Berlin, 1781.

Moralisch-möglichen aus dem eignen Sittengesetze ableitet, und dadurch ein Recht „auf alles, ohne welches ich meine Pflicht nicht erfüllen kann," zu begründen sucht; er nähert sich aber Köhlern, indem er (§. 91.) aus der Pflicht zur eignen Vervollkommnung auch die Verbindlichkeit, Andere zu vervollkommnen, und daraus wieder den bekannten Rechtssatz „einem jeden das Seine zu lassen," deduzirt. Allein

1. wir erhalten nach diesem Systeme im Grunde zwei verschiedene Rechtssätze, unter welchen der scharfsichtige Verfasser freilich den letzten dem erstern nur subordinirt, nicht koordinirt hat; der Satz, lafs einem jeden das Seinige, steht in seinem Systeme offenbar tiefer als der andere erste: ich habe ein Recht auf alles, ohne welches ich meine Pflicht nicht erfüllen kann; denn die Vervollkommnung Anderer wird hier als Bedingung unserer Pflichterfüllung (der Selbst-vervollkommnung) dargestellt, und daraus wieder die Pflicht, einem jeden das Seine zu lassen, abgeleitet. Unsere eigne Vollkommenheit steht aber, wie wir schon vorher erwähnt haben, mit der Ver-

vollkommnung Anderer bei weitem nicht in einem so harmonischen Zusammenhange, dafs sich beide in jedem einzelnen Falle bedingen, fördern und als nothwendig voraussetzen sollten. Man sieht, der gesunde Menschensinn hat seine Macht hier bewährt, indem er neben den Rechten des berechtigten Subjekts auch die Rechte des Nächsten heiligen wollte. Über den ersten Satz haben wir uns schon bei Wolf ausführlich erklärt.

2. Was aber den zweiten Satz insbesondere betrifft, welcher bei Eberhard allmählig als Hauptsatz des Naturrechts hervortritt, so ist es sehr unbestimmt, das Seinige (το suum) zum eigentlichen Gegenstande der Rechtslehre zu machen; denn die Idee desselben setzt den Rechtsbegriff schon voraus. Nur dieser Begriff soll erst die Merkmahle dessen bestimmen, was wir in dem Andern als unantastbar achten und daher als das geheiligte Seinige ansehen sollen.

3. Wenn Eberhard die Idee des Seinigen, durch den Zusatz, im engeren oder strengen Verstande (§. 91.) näher zu bestim-

men sucht, so befriedigt dieſs schwerlich. Man sieht freilich, daſs der Verfasser bei jenem Zusatze bloſs an das strengere oder an dasjenige Recht gedacht hat, was vor dem äuſserlichen Gerichte (§. 88.) ausgemacht werden kann; aber nach unserer Meynung gibt es nur dieses alleinige Recht, und es kommt daher bloſs auf ein genaues Kriterium dessen an, was in diesem engeren, oder vielmehr in diesem einzigen Verstande recht oder das Seinige ist.

4. Wofern wir endlich (§. 87.) von der höchsten Verbindlichkeit des Menschen, seine gröſste Vollkommenheit zu befördern, lesen: „sie bestehe in der Übereinstimmung seiner Handlungen mit seinem letzten Zwecke, das ist, mit der Verherrlichung Gottes:“ so sieht man, daſs sich Eberhard bei dieser Idee, welche in keiner reinen Konsequenz mit dem Grundsatze der Vollkommenheit, als höchstem Grundsatze steht, noch nicht ganz von dem Geiste seiner Zeit losmachen konnte, welcher noch zu fest den älteren theologischen Meynungen anhing. Wir finden jene Hinneigung zur Verherrlichung Gottes oder zur Erfüllung

seines Willens, als eines letzten Zwecks unserer Handlungen, auch bei Köhler. *)

Bei Nettelbladt **) leuchtet ebenfalls an vielen Stellen das Prinzip der Vollkommenheit durch, sowie er auch das wolfische Naturrecht für das vollendeteste in diesem Fache erklärt. Gute Handlungen sind ihm solche, welche unseren Zustand vollkommener, böse, welche ihn unvollkommener machen. Er trifft übrigens in seinen praktischen Ansichten sehr genau mit den Stoikern zusammen. Sowie diese bekanntlich ebenfalls in der eignen Vollkommenheit den letzten Zweck des menschlichen Handelns aufsuchten und zur Förderung derselben ein Leben nach der Natur empfahlen: so stellt auch Nettelbladt (§. 13.) die convenientia actionum humano-

---

*) „Naturae rerum tam ratione possibilitatis quam actualitatis a deo dependent. — Summum proinde numen fons et origo est moralitatis actionum intrinsecae.“ §. 328.

**) Systema elementare universae jurisprudentiae naturalis in usum praelectionum adornatum. Edit. 4. Hal. 1777.

rum cum natura als das höchste naturrechtliche Prinzip auf.

In Absicht der Stoiker selbst, welche ebenfalls hierher gehören, dürfen wir den Leser auf unsere Geschichte des Rechtsbegriffs hinweisen.

Dritter Abschnitt.

Versuch einer eignen Dedukzion des reinen Rechts.

Eine redliche Forschung, welche die Gründe zu entwickeln gesucht hat, weswegen ihr manche der bisherigen Systeme gar keine, und die meisten keine volle Befriedigung geben, darf sich wenigstens gegen den Vorwurf geschützt halten, dafs ihr Versuch eines neuen Systems die Eingebung einer gelehrten Eitelkeit oder die Folge einer wissenschaftlichen Unkunde sey. Zwar sollte sowohl das häufige Mislingen, welchem selbst die achtungswerthesten Denker bei diesen szientifischen Bemühungen nicht ausweichen konnten, als die ewige Wahrheit, dafs es weit leichter ist, ein vorhandenes System zu beurtheilen, als ein neues aufzuführen, jeden späteren Philosophen, der einen ähnlichen Versuch wagt,

und dessen reinen Menschensinn weder Aufgeblasenheit noch Verschrobenheit gegen die lauten Warnungen einer oft wiederholten Erfahrung verblenden, schon im voraus an die Möglichkeit oder gar an die Wahrscheinlichkeit mahnen, dafs auch seine Theorie dem Schicksahle ihrer älteren Schwestern anheim fallen werde. Aber zurückscheuchen darf ihn diese Möglichkeit nicht. Mag sein neues Gebäude auch als ein wissenschaftliches Ganzes und in seiner Grundlage die Feuerprobe der Kritik nicht bestehen, so darf er bei dem Bewufstseyn, dafs ihm nichts heiliger als Wahrheit und nichts ehrwürdiger als Aufklärung und Wissenschaft sind, dennoch hoffen, dafs seine Forschung als ein Medium für neue bessere Untersuchungen und als ein Organ für die höhere Vollendung künftiger Regelgebäude vielleicht nicht fruchtlos seyn wird. Was kann ihn eine stolze Unsterblichkeit kümmern, wenn er sich, wie die geräuschlose Tugend, mit diesem bescheidneren Verdienste begnügt?.... Dafs die eigne Dedukzion einer Wissenschaft, über deren Feldern die Spekulazion der gröfsten Geister schon seit Jahrtausen-

den gelegen hat, sich zugleich nicht in allen Theilen durch Neuheit auszeichnen könne, braucht für den Kenner kaum erinnert zu werden. Zur Förderung einer gröfseren Bestimmtheit wollen wir die einzelnen Sätze der vorliegenden Dedukzion durch Paragraphen scheiden und fortschreiten lassen.

§. 1. Es gibt einen gewissen höchsten, an sich guten, absolut gültigen Zweck, welchen der Mensch durch seine freien Handlungen erreichen soll. Die Wissenschaft dieses Hoch-Zwecks ist die Moral, deren Realität und Wesenheit hier aber nur vorausgesetzt, nicht deduzirt und bestimmt werden kann. Eine Dedukzion beider Momente gehört in die reine Ethik allein.

§. 2. Nur die Vernunft ist die Gesetzgeberin dieser Wissenschaft; sie allein kann ein Sollen befehlen. Was von dem Impulse des blofsen Instinkts und dem Begehren einer verfeinerten Sinnlichkeit ausgeht, ist nur ein Müssen und Anrathen. Zwischen beiden liegt das Sollen in der Mitte. Es zwingt nicht unwiderstehlich, wie das Müssen der Gewalt und des Instinkts; denn es läfst dem

Menschen seine Freiheit, und nur durch Freiheit sind seine Aufgaben bedingt; aber es ist auch weit mehr als ein blofses Anrathen der subjektiven Maxime, als eine pragmatische Regel der Klugheit; denn es befiehlt kategorisch.

§. 3. Wenn ein gewisser Zweck nach einem absoluten Gebote der Vernunft erreicht werden soll, so mufs er auch erreicht werden können. Das Gegentheil behaupten, hiefse, einen offenbahren Widerspruch annehmen.

§. 4. Zwar scheint die Realisirung dieses Zwecks nur von dem Menschen selbst, als einem freien, intelligiblen Wesen abzuhängen, und seine wahre Persönlichkeit, seine reine moralische Würde kann, in sofern sie auf dem Werthe der Maxime, auf dem freien Wollen der Gesinnung beruhet, durch keine äufseren Einflüsse verletzt oder eingeschränkt werden; aber um wollen zu können, mufs er erst seyn, und um seine Maximen zu dem Ideale der ethischen Vollkommenheit zu erheben, darf er in dem freien Gebrauche gewisser äufserlichen Bildungsmittel nicht beeinträchtigt werden. Der praktische

Philosoph kann den Menschen nie vollständig würdigen, wenn er denselben als eine bloſse Intelligenz und nicht zugleich als erscheinenden Menschen berücksichtigt; für ihn ist die menschliche Intelligenz ohne die Bedingungen der Sinnlichkeit gar nicht vorhanden.

§. 5. In sofern die Persönlichkeit also in einem sinnlich-vernünftigen Wesen erscheint, ist sie sowohl nach ihrer Existenz als nach ihrer Vervollkommnung an gewisse äuſsere, materielle Bedingnisse gebunden.

§. 6. Physisches Leben, Ungestöhrtheit der natürlichen Funkzionen des Körpers, äuſsere Freiheit und ein paar andere Objekte, welche mit den genannten erst nachher ausführlich dargelegt werden sollen, sind diese Bedingnisse.

§. 7. Als materielle Objekte müssen diese Bedingungen in ihrer Materie auch verändert, das heiſst, verletzt werden können.

§. 8. Als wesentliche Bedingnisse der menschlichen Persönlichkeit sind sie aber Objekte, welche schlechthin nicht verletzt werden sollen, weil der Mensch schlechthin als Person bestehen und fortdauern soll. Die

praktische Vernunft, welche dieſs absolute Gebot aufstellt, muſs ihnen daher auch die volle Würde der Heiligkeit, der Unverletzbarkeit mittheilen, und desto sorgfältiger über ihnen wachen, je mehr die vornehmsten derselben bei einem Geschöpfe, in welches die Natur den Ausdruck der höchsten Vitalität und die feinste Organisazion legte, wegen der leichteren Zerstöhrbarkeit eines solchen Organism und wegen des Mangels an jener Reprodukzionsfülle, welche fast alle organischen Gebilde und die animalischen auf ihren niedrigsten Stufen begleitet, der wirklichen Verletzung ausgesetzt sind.

§. 9. Die Gefahren, welche jenen Objekten mit Verletzung oder völliger Zerstöhrung drohen, sind allerwärts in dem reichsten oder traurigsten Überflusse vorhanden; denn sie zeigen sich allenthalben da, wo auf den Menschen durch materielle Einflüsse gewirkt werden kann.

§. 10. Diese Wirkungen lassen sich, ihrer unendlichen Mannichfaltigkeit ungeachtet, auf drei allgemeine Ursachen zurückführen: erstlich, auf das Individuum selbst; zwei-

tens, auf die äuſsere (leblose und thierische) Natur; drittens, auf andere Menschen. Da die Vernunft die Unverletztheit jener Bedingnisse heischt, so muſs sie auch gegen alle diese äuſseren Feinde gewisse Anstalten einführen.

§. 11. Aber die Verschiedenheit derselben macht auch verschiedene Maſsregeln nothwendig.

§. 12. Gegen die Verletzungen des Individuums selbst kann sie erstlich keine besonderen äuſseren Anstalten treffen, weil sie nichts Unmögliches wollen, und besonders, weil sie nicht gegen ihren eignen Zweck handeln darf. Nichts Unmögliches; denn keine äuſsere Anstalt kann den Menschen so einschränken und auf seinen Schritten so anhänglich begleiten, daſs sie ihn nur von den meisten solcher Eigen-verletzungen abhalten könnte. Gegen ihren eignen Zweck würde die Vernunft aber durch solche Maſsregeln handeln, weil sie dann gerade das Bedingte (die moralische Vervollkommnung) durch Aufhebung der Bedingung (der äuſseren Freiheit, als eines wesentlichen Mediums jener

Vollkommenheit) zu fördern bestrebt wäre. Bei allen Handlungen, durch welche sie nicht die Persönlichkeit anderer Vernunftwesen beeinträchtigt sieht, muſs sie daher jedem ethischen Einzelwesen, gerade um ihres höchsten praktischen Zwecks willen, den freiesten Spielraum zusichern. Die Nichtverletzung jener Bedingnisse durch das Individ selbst bleibt also der eignen Willkühr desselben überlassen, und steht bloſs unter dem Gesetze des Sollens; sie gehört in die Ethik allein.

§. 13. Zweitens, auch die Besiegung der schädlichen Natur-Einflüsse wird, in sofern sie von dem Willen und den Kräften des Individs selbst abhängt, nur durch dieselbe Ethik befohlen; in wiefern sie aber nur durch gegenseitige Hülfe oder vereinte Kräfte ausgeführt werden kann, darf sie nicht zu den Gegenständen einer Wissenschaft gezählt werden, welche, als eine rein praktische Wissenschaft, mit dem Menschen allein zu thun haben soll. Da das Recht eine solche Doktrin ist, so kann jene gemeinsame Wirksamkeit gegen die Natur-Schädlichkeiten nur einer anderen Disziplin (der Polizei) angehören.

§. 14. Blofs die Verletzungen durch andere Menschen bleiben uns also drittens für unsere Wissenschaft übrig. Bei einer mächtigen, vorherrschenden Sinnlichkeit, deren Foderungen ewig befriedigt seyn wollen und sich gegen das Gesetz der Vernunft unaufhörlich empören, bei einer Fähigkeit des menschlichen Geistes, welche, von keinen Gesetzen der Materie gebunden, auch keinen sichren fremden Berechnungen unterworfen seyn kann, und, von einem regen, nie schlummernden Interesse gespornt, die Klugheit anderer Vernunftwesen ewig zu überlisten bemüht ist, bei der Beschaffenheit einer Natur, die jenen sinnlichen Foderungen ohne die schweren Anstrengungen des Fleifses nie mit verschwendrischer Güte zuvorkommt, und mit der reichsten Verschwendung doch nicht allen Launen von Begierden hätte gleichförmig willfahren können, müssen jene materiellen Bedingnisse, in sofern sie keine blofsen Güter des Individs selbst, sondern in zahllosen Verhältnissen des menschlichen Verkehrs auch die einzigen oder wichtigern Bedingungen des Genusses und sinnlichen Wohlbefindens für An-

dere sind, gerade unter den Menschen und von Menschen der grölsten Gefahr ausgesetzt seyn. Hier öffnet und beschränkt sich folglich die eigentliche Sphäre für unsre Doktrin — für die Rechts-Wissenschaft.

§. 15. Da die Vernunft also bei dem Gebote, wodurch sie dem Menschen die Sicherheit jener Bedingnisse garantirt, in dem Kampfe gegen die stärkere Sinnlichkeit mit dem blolsen Sollen nicht ausreicht: so bleibt ihr nichts übrig, als zu dem Müssen, dem Physischen ihre Zuflucht zu nehmen; sie mufs den Menschen gegen den Menschen selbst waffnen; sie mufs ihn bevollmächtigen, mit Gewalt zurückzutreiben, was sich durch blolse Imperative nicht abwenden läfst.

§. 16. Diese Gewaltthätigkeit scheint zwar selbst ein Eingriff in ein Reich der absoluten Zwecke, in eine Disziplin zu seyn, welche nur durch Freiheit wirkt und besteht. Da sie aber eigentlich und zunächst nicht zur Verletzung jener sinnlichen Bedingnisse, sondern zur Abhaltung fremder Attentate bestimmt und zugleich das einzige Mittel gegen die meisten dieser Eingriffe ist: so erhält

sie durch dieselbe Wissenschaft, der sie anfangs geradezu entgegenzustreben schien, durch die Ethik ihre hohe Bevollmächtigung.

§. 17. Als ein Mittel im Reiche moralischer Wesen darf dieser Zwang aber bestimmt nur so weit gehen, als er zur Abhaltung von jenen Verletzungen nothwendig ist; er mufs sich auf eine Defensions-Negative einschränken. Weiter getrieben, würde er in eine wirkliche Offensive der Moral selbst ausarten; denn ein Mittel, was die äufsere Freiheit aufhebt, kann nie unmittelbar einen Zweck, dessen vollkommene Erreichung durch jene Freiheit bedingt ist, sondern nur die nothwendigen Mittel dieses Zwecks fördern wollen.

§. 18. Auf eine positive Förderung oder Vervollkommnung jener Bedingnisse, auf die sogenannten Liebespflichten, darf jener Zwang daher nie ausgedehnt werden. Denn a) diese Liebespflichten gehören, wie die Selbstpflichten, in das Reich der absoluten Zwecke selbst; sie betreffen und fördern die moralische Vollkommenheit und Wirksamkeit unmittelbar. In diesem Reiche

darf aber (§. 17.) schlechthin kein Zwang statt haben. b) alle Selbstpflichten würden durch eine solche Gewalt traurig gestöhrt, das Individ würde in den wesentlichsten Theilen seiner moralischen Wirksamkeit gehemmt werden; was aber dem Geiste der Moral durchaus widerspricht; denn c) kein moralisches Wesen darf sich in der Gemeinschaft mit anderen Vernunftwesen als den Mittelpunkt ansehen, auf welchen die Thätigkeit ähnlicher Wesen, als ein Mittel für seinen Eigenzweck eingeschränkt wäre; jedes Vernunftwesen soll in dem andern die moralische Würde (die Person) achten.

§. 19. Es gibt also erzwingbare (vollkommene), und nicht erzwingbare (unvollkommene) Pflichten. Nur die ersteren sind Rechtspflichten, die letzteren aber rein moralische (Liebes- und Selbst-) Pflichten.

§. 20. In sofern jene Rechtsobjekte durch ein heiliges Gebot der Vernunft sankzionirt werden, erhalten sie für jedes Individ einen vorzüglichen Werth, sie werden zu hohen, ausgezeichneten Menschengütern.

§. 21. Als die einzigen oder wesentlichen Bedingnisse der moralischen Wirksamkeit und Vollkommenheit des Individs müssen diese Güter auch unveräufserlich werden; denn kein vernünftiges Wesen darf die Moral von sich veräufsern; und als unveräufserliche Güter sind sie zugleich unverletzbar.

§. 22. Als eine Doktrin, welche es nicht mit den schädlichen Natur-Einflüssen auf jene Objekte zu thun haben darf (§. 12.), ist das Recht blofs auf den menschlichen Verkehr, und als eine Wissenschaft materieller Bedingnisse, auf den äufserlichen menschlichen Verkehr eingeschränkt. Der reine Wille und Gedankenverkehr liegen aufser seinem Bezirke.

§. 23. Recht (justum) ist also: „was der Idee von Unverletzbarkeit der (materiellen) wesentlichen Bedingungen des moralischen Menschenthums, oder der unveräufserlichen Menschengüter im äufserlichen menschlichen Verkehre entspricht;“ und der höchste Rechtssatz heifst: „ handle der Idee von Unverletzbarkeit der unveräufserlichen Menschengüter gegen Andere gemäfs.“

Ihre volle Aufklärung und Begründung wird diese Bestimmung wie die ganze Deduktion erst durch die nachfolgenden Erläuterungen und Resultate erhalten.

Resultate und Erläuterungen.

1.

Verhältnifs des Rechts zur Moral.

Fast alle, besonders die kritischen Philosophen, scheiden die Moral in zwei Theile, in die Moral selbst und in die Rechtswissenschaft, oder sie betrachten beide Lehren für zwei gemeinschaftliche Zweige einer allgemeinen Doktrin, der Ethik. Unsere Ansicht unterscheidet sich durch ein grofses Kriterium von jener Meynung, indem sie die Rechtswissenschaft als eine blofse Bedingungs-Lehre der Ethik aufstellt. Nach dieser Ansicht gibt es nur eine einzige einfache Moral; die Wissenschaft des Hochzwecks darf ihre einfache Hoheit eben so wenig zerspalten, als die wahre Souveränität ihre Maje-

stätsrechte zerstückeln kann. Nur dann erscheint aber die sittliche Hoheit in jener reinen, alleinigen, überschwenglichen Würde, wenn man ihr die Rechtslehre, wie eine Folie, unterlegt. Moralischen Ursprungs bleibt das Recht auch hier nach seinem innigsten Wesen, und hat es blofs mit moralischen Geschöpfen zu thun, aber es ist kein Theil, sondern blofs eine Tochter der Ethik, und beide Wissenschaften können nicht in dem Verhältnisse der Koordinazion, sondern nur der Subordinazion stehen. Was diese Unterscheidung gegen alle Zweifel sichern wird, ist: a) beide Lehren sind wesentlich durch ihre Objekte verschieden. Das Recht hat es nicht, wie die Moral, mit der Gesinnung, mit der moralischen Vollkommenheit selbst, sondern blofs mit der äufseren Handlung, in sofern dieselbe mit einem Bedingnisse dieser Vollkommenheit zusammenhängt, zu thun. b) auch durch ihre spezifische Wirksamkeit unterscheiden sich daher beide Doktrinen; das Recht allein wirkt durch Zwang, die Moral nur durch Freiheit. c) bei gewissen Kollisionen mit hohen mora-

lischen Pflichten verlieren die Rechtsobjekte ihren Charakter der Unveräufserlichkeit; sie können also in einem strengen Sinne keinen absoluten, sondern in Beziehung auf die Moral nur einen untergeordneten Werth haben. Es gibt Fälle, wo der Mensch, um der Moral willen, auf gewisse, übrigens noch so ausgemachte, Gerechtsame willig Verzicht leisten soll, als auf gewisse Theile seines Eigenthumsrechts, wenn er dieselben nur mittelst eines grofsen Unglücks anderer Menschen zu sichern vermag. Es gibt sogar Fälle, wo er, um der Sittlichkeit willen, das höchste und theuerste seiner Rechtsobjekte, sein Leben hingeben soll; aber die Moral selbst darf er in keinem Verhältnisse und um keines anderen Guts willen aufopfern. Die Rechtslehre kann also keine absolute Doktrin, das heifst, keine Wissenschaft der höchsten Zwecke, mit anderen Worten, keine Moral oder kein Theil der Moral, sondern nur eine Bedingungslehre der letztern seyn.

Noch kein Philosoph hat es gewagt, die Moral dem Rechte in einem strengen Sinne unterzuordnen. Indem die meisten den Be-

griff des Rechten, als des Moralisch-möglichen, aus dem Sittengesetze ableiten, oder bei der Begründung desselben von der reinen Idee der Freiheit, als einem moralischen Begriffe, ausgehen, bekennen sie sich vielmehr für eine umgekehrte Subordinazion, wiewohl sich noch keiner über das wahre Verhältnifs dieser Unterordnung ausführlich erklärt hat. Wenn aber die Sittenlehre über der Rechtslehre steht, so ist es eine höchst auffallende Erscheinung, dafs die Rechtspflichten gleichwohl heiliger und allein erzwingbar, die rein moralischen Pflichten aber nicht erzwingbar sind und daher auch minder heilig zu seyn scheinen. Wir hoffen, dafs unsere Theorie diesen anscheinenden Widerspruch völlig auflösen wird.

Die Rechtspflichten sind heiliger, als die anderen, und allein erzwingbar, a) weil der Mensch auf die Nichtverletzung dessen, was eine nothwendige Bedingung seiner moralischen Wirksamkeit ist, die vollgültigsten Ansprüche hat; denn die Beeinträchtigung dieser Güter (als der Gesundheit oder die Beraubung des Eigenthums, noch mehr aber des Lebens) ist von so unendlich wichtigen Folgen

für sein sittliches Daseyn, dafs sie dasselbe entweder zerstöhrt, oder doch auf eine längere Zeit in seinem Aufstreben zur Vollkommenheit lähmt. b) weil die Objekte der Rechtspflichten, die materiellen Bedingnisse der Persönlichkeit, bei den mannichfaltigen, zahllos kollidirenden Begierden sinnlicher Vernunftwesen blofs durch Zwang geschützt werden können. In einem Reiche moralischer Wesen bleibt der Zwang immer ein Übel, das zu der Garantie, welche jenen Objekten schlechthin gewährt werden soll, nur als das einzig durchgreifende Sicherungsmittel, von der Vernunft bevollmächtiget wird. c) weil das Individ selbt, sowohl durch die Gebote des Sittengesetzes, als noch mehr durch die Selbstliebe ermuntert, ein so lebhaftes Interesse an der wirklichen Vervollkommnung jener Menschengüter nimmt, und seine Bedürfnisse in dieser Hinsicht fast immer so viel besser, als Andere, kennt, dafs man die Hauptsorge für diese positive Förderung billig ihm selbst überläfst.

Nicht erzwingbar sind zuerst die Liebespflichten a) weil der Mensch keine voll-

gültigen Ansprüche auf die Erweisung derselben hat (§. 18.); b) weil er, wie eben gezeigt ist, für die positive Förderung seiner Menschengüter am besten selbst sorgen kann; zweitens, die Selbstpflichten, weil hier gar kein Zwang anwendbar ist (§. 12.).

Sieht man aber auf den inneren, absoluten Werth der Rechts- und rein moralischen Pflichten, so müssen die ersten den letzteren nachstehen. Wir wollen zwar a) nicht darauf dringen, dafs die Rechtspflichten gewöhnlich Produkte der Furcht oder des Zwanges, und folglich nur mechanische oder Instinkts-Wirkungen sind, dafs ferner der gröfsere Werth derselben blofs in dem Äufseren der That liegt, dafs der Wille dem Rechte gleichgültig ist, dafs aber eine Handlung nicht durch ihre äufsere Wirkung, sondern blofs durch den gewollten Zweck, durch die Gesinnung ihre wahre Würde erhält; denn die moralisch-edle Gesinnung kann wenigstens auch bei den rechtlichen Handlungen da seyn, und ist bei den Liebes- oder Selbstpflichten nicht immer vorhanden.

Allein b) der Charakter der Rechtspflichten

(die Enthaltung von Verletzungen) ist eine bloſse Negative, welche dem Vernunftwesen keinen solchen Werth, als eine positive, direkte Thätigkeit geben kann. c) diese Pflichten sind — was die Hauptsache ist, nur die Bedingungen, unter welchen die rein moralischen erfüllt werden können. Wie sich das Recht zur Moral verhält, so müssen sich auch die Rechtspflichten zu denen der Sittenlehre verhalten, wie Mittel zu ihrem Zwecke. Das Mittel kann aber nie so heilig seyn, als der Zweck selbst. Sogar die höchsten Rechtspflichten können in dieser Hinsicht nur einen relativen, keinen absoluten Werth haben; denn auch das physische Leben ist nicht einmal in physischer, noch weniger in moralischer Hinsicht eine Vollkommenheit selbst; ein bloſs vegetirendes Leben hat keinen ächten Werth für die Empfindung, noch minder für die Vernunft.

Das Ächt-moralische der Handlungen sucht gerade seinen höchsten, heiligsten Adel darin, daſs es vermöge seines inneren Wesens jede Berührung des Zwanges zurückstöſst. Nur durch Freiheit wird das Reich der absoluten Zwek-

ke begründet, erweitert, verschönert. Hier müssen alle Handlungen, als reine Blüthen einer freien Kausalität, aus dem Inneren eines Vernunftwesens hervorgehen, wofern ihr Gepräge nicht schon in der Geburt entstellt oder vielmehr zerstöhrt werden soll. Die Gewalt ist hier nicht allein moralisch, sondern auch physisch unmöglich; denn dasjenige, worin der moralische Werth allein liegt, die Gesinnung, ist durch keine Gewalt zu erzwingen.

Blofs diese Möglichkeit und Vollkommenheit des moralischen Wirkens sind also die wahren und ersten Gründe der Rechtswissenschaft; die Gesetze der Freiheitslehre allein können eine Zwangslehre unter vernünftigsinnlichen Wesen nothwendig machen, und die letzte kann daher nur für den höheren Zweck der erstern, als eine untergeordnete Lehre, berechnet, aber schlechthin kein gemeinschaftlicher Zweig einer und derselben Doktrin neben ihr seyn.

2.

Requisite des höchsten Rechtsprinzips und des Rechtssatzes.

Dafs der Rechtssatz die Merkmahle des Rechtsprinzips nur befehlend ausdrücken solle, und dafs es höchst inkonsequent sey, ein verschiedenes Prinzip für die Rechtswissenschaft und einen anderen Satz für das rechtliche Handeln aufzustellen, haben wir schon oben erinnert. Nur dadurch kann der Rechtssatz seyn, was er ist, dafs er die Merkmahle dessen, was *recht* ist, in einen Befehl fürs Handeln einkleidet.

Was aber die einzelnen Requisite des Rechtsprinzips betrifft, so ergibt sich aus unserer Dedukzion — was grofsentheils auch schon durch die Ansichten des gesunden Menschenverstandes postulirt wird, und nach den einzelnen Äufserungen vieler denkenden Rechtsforscher für ausgemacht gilt:

1. Das Rechtsprinzip mufs, wie der Rechtssatz, den Begriff des Rechts von dem der Moral genau unterscheiden; diese Foderung braucht blofs berührt, nicht erwiesen zu wer-

den. Nur, was jenes Prinzip zu diesem Ende leisten muſs, ist hier anzuführen. Es muſs a) die äuſserliche Handlung allein, nicht aber zugleich die Maxime des Handelnden berücksichtigen. b) alle Selbstpflichten ausschlieſsen. Das Recht geht bloſs auf den Verkehr zwischen vernünftig-sinnlichen Wesen. c) es muſs das Recht als eine bloſse Bedingungslehre der Moral ankündigen. Ohne diese Unterscheidung ist es unmöglich, eine reine Gränzlinie zwischen beiden Wissenschaften zu ziehen. d) es muſs seinen Hauptbegriff als eine Negative aufstellen; denn es soll ja nur die Nichtverletzung gewisser Objekte (gleichviel, worin dieselben gesucht werden), aber nicht, wie die Moral, die positive Förderung gewisser Zwecke befehlen. Schon der gemeine Menschenverstand scheint durch die bekannten und so häufig gebrauchten Formeln: neminem laede, oder, was du dir nicht gethan haben willst, das thue Anderen auch nicht, und durch ähnliche Sätze: vermindere die Vollkommenheit Anderer nicht, brauche keinen Menschen als bloſses Mittel für deine Zwecke, verändere den Zustand des

Andern nicht wider dessen Willen und Zweck, die Wahrheit dieser Behauptung gegen alle Zweifel bestätigt zu haben. Selbst in der bekannten rechtlichen Formel: suum cuique tribue, entdeckt man, nach einer genauen Zergliederung ihres Sinnes, mehr einen negativen als positiven Befehl. Bei jeder rein positiven Bestimmung des Rechts fliefst dasselbe mit der Moral wenigstens in einigen Theilen zusammen.

2. Das Rechtsprinzip mufs alle Bedingnisse der moralischen Wirksamkeit und Vollkommenheit, wie mit einem Gattungsbegriffe, umfassen, nicht blofs einen einzelnen Theil oder einige derselben ausheben, als Leib und Leben, oder Eigenthum, Freiheit. Vollzähligkeit der Merkmahle gehört zu den ersten logischen Requisiten jeder Bestimmung; wir haben uns darüber schon bei dem kantischen Prinzipe ausführlich erklärt.

3. Das höchste Rechtsprinzip darf nur den objektiven Begriff des rechten (justi), nicht den subjektiven des Rechts (juris) berücksichtigen. Da dieser Punkt mit der ganzen Dedukzion des Rechts innig zusammenhängt

und für die ganze philosophische Ansicht des Rechtsforschers von der gröfsten Erheblichkeit ist: so gehört eine genaue Erörterung desselben zu den wichtigsten Geschäften der vorliegenden Schrift. Schon an mehreren obigen Stellen haben wir auf diese Meynung angespielt, bei welcher fast alles, was sich dagegen sagen läfst, am besten von Schaumann dargestellt ist. „Fast alle Philosophen und Juristen, sagt er, *) welche die Erörterung des Begriffes Recht (im naturrechtlichen Sinne) beschäftigt hat (ausgenommen Wolf und Ulrich, der überhaupt unter die scharfsinnigsten Bearbeiter des Naturrechts zu zählen ist, und einige Andere), haben das Objekt des Begriffs von einem Rechte in der Beschaffenheit der Handlungen gesucht, und nicht, wie doch nothwendig ist, in einer Beschaffenheit (facultas) des handelnden Subjekts (der Person). Sie haben daher auch statt des Begriffs, ein Recht den Begriff recht (der sich allerdings auf eine Beschaffenheit der Handlung,

---

*) Wissenschaftliches Naturrecht. Halle, 1792. §. 140. Anm. 1.

rectitudo actionis, bezieht) erörtert. Dafs aber der Gegenstand des Begriffs von einem Rechte in einer facultas der Person zu suchen sey, darauf kann schon der gemeine Sprachgebrauch führen, nach welchem man z. B. von seinem Rechte nachlassen, auf seinem Rechte bestehen, sein Recht durchsetzen, Rechte erwerben kann, u. s. w., welches alles in Beziehung auf Beschaffenheiten von Handlungen sich gar nicht oder sehr gezwungen sagen läfst. An dieser Verwechselung sehr verschiedener Begriffe ist offenbar der deutsche Sprachgebrauch schuld, der für den Begriff Recht in Beziehung auf das handelnde Subjekt und auf Handlungen ein und dasselbe Hauptwort, recht, Recht, ein Recht hat, und auf die nothwendige Unterscheidung derselben nur durch den leicht zu übersehenden Artikel ein aufmerksam macht. (Hieraus läfst sich auch begreifen, warum die, welche diesen Gegenstand lateinisch behandelten, von dieser Seite nicht so leicht fehlten.) Hiezu kommt noch diefs. Die Erörterer des Begriffs Recht erinnerten sich an das Gesetz der Logik, welches für eine Definizion Ursprünglichkeit der Merk-

mahle des Definitums fodert. Um diesem Gesetze Genüge zu leisten, forschten sie ganz richtig nach dem in allen Fällen zum Grunde liegenden Merkmahle des zu definirenden Begriffs, und fanden dieses in der Kongruenz mit einem Gesetze. Soweit ganz recht, das heifst, den Gesetzen der Logik kongruent. Allein so gut man das Gesetz der Ursprünglichkeit beobachtet hatte, so sehr verstiefs man gegen das Gesetz der Präzision. Recht im allgemeinsten Sinne umfafst alles, was sich auf eine Norm oder ein Gesetz beziehen läfst (wie der sellische Versuch einer Erörterung dieses Begriffs, Berl. Mon. 1783. Feb. des mehreren zeigt); Recht im moralischen Sinne, worauf es hier nur ankommt, die ganze Sphäre der moralischen Gesetzgebung, also alle moralischen Objekte und Subjekte. Was mit der moralischen Gesetzgebung nicht stimmt, liegt über die Gränzen des Begriffs Recht hinaus. Hier beging man entweder den Fehler, dafs man den Begriff ein Recht, der sich auf etwas innerhalb der moralischen Sphäre Liegendes (moralische Subjekte) bezieht, auf das ganze Gebiet der Moral ausdehnte; oder man

bezog ihn auf moralische Objekte, da man ihn auf (endliche) moralische Subjekte hätte beziehen sollen."

Ich bedaure, dafs ich dem scharfsinnigen Verfasser beinahe in allen diesen einzelnen Behauptungen widersprechen mufs. Die meisten Juristen, von Pufendorf bis auf ihn selbst, haben mehr die Eigenschaft des handelnden Subjekts (das jus), als die Beschaffenheit der Handlungen (das justum) zu bestimmen gesucht. Am wenigsten wird er dem Prof. Ulrich ein Kompliment machen, wenn er ihn von jenen Gelehrten ausnimmt; denn gerade dieser ist einer der ersten gewesen, der den ursprünglichen Begriff des Rechts (objektiv) in der Beschaffenheit der Handlungen suchte. Schon der Titel seines Naturrechts: *initia philosophiae justi*, weis't darauf hin. Ehe er daran denkt, den Begriff von jus zu bestimmen, bemühet er sich, den von justum, oder, wie man es auch sonst, wiewohl ohne Genauigkeit, nennt, von rectum zu entwickeln, und bezieht dann erst auf den letztern den ersten.*)

---

*) Initia philosophiae justi. Edit. tert. 1790. §. 31. „Ex ipsa fori externi mere naturalis

Wolf hat sich bei der Erörterung des Rechtsbegriffs allerdings mehr an die Subjektivität gehalten, und die Idee des rechten von der des

---

natura et indole intelligi putaverim, nulla alia via hic exquiri et statui posse, quid rectum sit, quid permissum in aliorum vita, nisi consentiente hominum et communi ratione, qua intelligunt manifesto, quid aliorum loco constituti, velle possint, quid facturi et sibi indulturi, quid ab aliis concedi ac praestari sibi optaturi sint. Quod quousque manifestum est, eousque rectum est in foro externo mere naturali. Quo pertinet obvium illud et expositum cujusvis rationi: „Quod tibi non vis fieri, alteri ne feceris;“ etc. Nun entwickelt er weiter den Begriff des recti, auf einzelne bestimmte Fälle angewandt §. 32 — 34, und erst an diesen Begriff schliefst sich seine Idee von jus an §. 36. „Jus (tantae ambiguitatis ac tam variae potestatis vocabulum) hoc loco subjective acceptum, interpretamur facultatem moralem, quam majus aliquid esse quam physicam, obvium est et cujusvis intelligentiae expositum. Sed illud, quod accedere ad physicam facultatem debet, ut moralis quoque existet, in quo cernatur et unde judicetur, altioris est indaginis. Et in foro quidem externo m. n. aestumari illud puto ex habitu ad id, quod rectum est in illo foro. Jus igitur mihi est in f. e. m. n. ad omne illud, quod rectum seu non manifesto non rectum est in illo foro; imo, usu ita ferente, ad illud quo-

Rechts abhängig gemacht. *) Was Schaumann dem deutschen Sprachgebrauche vorwirft, dafs derselbe die Bearbeiter des Naturrechts bei der Bestimmung des Rechts zu falschen Ansichten verführt habe, möchte ich vielmehr umgekehrt dem lateinischen Sprachgebrauche vorwerfen, welcher den Philosophen nicht so sehr auf das justum als auf das jus führte. Aber das eigne Beispiel des Meisters der kritischen Schule, der einige Jahre nach der Erscheinung des schaumannischen Lehrbuchs bei der Aufstellung sei-

---

que, a quo vi me prohibendi aliis nullum jus est.“ Wenn wir mit dem scharsinnigen Verf. auch in der Bestimmung des Begriffs von justum selbst (oder rectum, wie er es nennt) nicht übereinstimmen können, so ist er doch nächst Grotius fast der einzige, der es, wie durch eine glückliche Ahnung, versuchte, jenen Begriff zur Grundlage von dem des jus zu machen, und wir glauben ihm durch diese Behauptung mehr wahres Verdienst einzuräumen, als ihm Schaumanns Lobsprüche je zueignen können.

*) Philos. practic. §. 240. Justum est, quod convenit juri perfecto alterius. Fit autem secundum jus alterius, quando nihil contra idem committitur, nec quicquam omittitur, quod stante eodem fieri debet.

nes höchsten Rechtsprinzips blofs auf den objektiven Begriff recht Rücksicht nahm, mag dem Verfasser beweisen, dafs dieses Verfahren nicht so unphilosophisch ist, als er glaubt. Aus folgenden Gründen wird sich aber hinlänglich ergeben, dafs dem Begriffe des Rechts, als einer Zwangsbefugnifs, sowie allen anderen Bedeutungen desselben die einfache objektive Idee des rechten zum Grunde liege.

a) diese Meynung ist der Erklärung und philosophischen Ableitung aller anderen Begriffe gemäfs. Man mufs erst wissen, was ehrenvoll, grofsmüthig, edel, böse ist, ehe man jemandem die Eigenschaften der Ehrwürdigkeit, Grofsmuth, des Adels, der Bosheit zuschreiben kann. Zwar scheint eine andere, in unserer Geschichte des Rechtsbegriffs öfter wiederholte Äufserung: dafs der Mensch erst von der subjektiven Ansicht der Sittlichkeit, wie sie in einem sinnlich-vernünftigen Einzelwesen gleichsam verkörpert erscheine, sich zu der objektiven Umfassung der Pflichtenlehre erheben und übergeh'n könne, gegen diese Behauptung zu streiten. Allerdings konnte ihm anfangs nur das, was ihm an gewissen vor-

züglichen Individuen als körperliche oder nachher als geistige Auszeichnung auffiel, als Tugend erscheinen, und eben daher galten ihm zuerst seine Heroen, nachher seine Weisen für die grofsen Helden der Tugend. Selbst bei der Erweiterung seiner Kenntnisse und Veredlung seines Sinnes für sittliche Vollkommenheit legte er gewöhnlich nur einige hohe Eigenschaften, die sich seiner sinnlichen Anschauung an einem wirklichen Individ durch ihre Wirkungen kundbar gemacht hatten, seinen sittlichen Ansichten zum Grunde, vereinigte sie in einem einfachen Bilde, in dem Bilde des Weisen, und arbeitete nur in so fern an der höheren Vollendung seines Sittengebäudes, als er nachher mehreres zu diesem Bilde hinzufügte, was sich mit jenen Eigenschaften vereinigen liefs. So mufste die frühere Ansicht der Sittlichkeit allerdings grofsentheils subjektiv seyn. Allein α) wenn dieses auch von dem Total der früheren moralischen Ideen gilt, so hatte die Objektivität doch wenigstens an dem Daseyn der einzelnen sittlichen Urbegriffe einen wichtigen Antheil; denn die Vorstellung von jener Auszeichnung oder Vollkommenheit,

welche dem Menschen zuerst als sittlich gut, als Tugend erschien, mufste sich erst durch die Vergleichung des Ähnlichen und Verschiedenartigen an mehreren Individuen gebildet und zu einem gewissen Musterbegriffe (Ideale) erhoben haben, ehe man einem bestimmten Einzelwesen moralische Vollkommenheit zuschreiben konnte. Nicht einmal die sinnlichen Vorzüge der Schönheit, der Grazie, der Anmuth können einem Individ ohne den objektiven, schon vorhandenen Begriff dessen, was schön, anmuthig, graziös ist, beigelegt werden.

β) sogar dann, wenn der umgekehrte Fall bei den sittlichen Ideen statt fände, liefse sich von dieser Erscheinung auf den Begriff eines Rechts durchaus keine Anwendung machen. Was daraus allein folgen würde, wäre, dafs der Begriff der Gerechtigkeit, als einer sittlichen Eigenschaft, nicht aber, dafs die Idee des Rechts, als einer Zwangsbefugnifs, ursprünglicher als die des rechten seyn müfste; denn dieses subjektive Attribut läfst sich von keinem Individ in irgend einem Falle, wie die Gerechtigkeit oder wie andere sittliche Eigenschaften durch Handlungen, durch Äufse-

rungen an den Tag legen; was sich in dieser Hinsicht äufsern läfst, ist nur überlegene Stärke, materielle Gewalt; aber die moralische Befugnifs, zu zwingen, kann an keinem Einzelwesen jemals verkörpert oder versinnlicht erscheinen; sie wohnt nur in der Idee und kann nur durch Begriffe in ein moralisches Wesen gelegt werden. Man mufs daher erst objektiv wissen, in welchen Fällen das Sittengesetz eine solche Befugnifs ertheilt, ehe man sie einem bestimmten Subjekte zuschreiben kann.

b) die Geschichte selbst bestätigt diese Meynung unläugbar. Ihre δικαιοσυνην, die Gerechtigkeit, kannten die Griechen recht gut, und wir haben schon oben erinnert, dafs ihre Sprache zwar von einem rechten, einem δικαιω, aber nie von einem Rechte, einer Befugnifs, zu zwingen, gewufst habe. Gleichwohl hatte sich bei ihnen der philosophische Begriff unserer Wissenschaft ursprünglich gebildet, und ihre Gerichtshöfe hatten das Recht durch mehrere Jahrhunderte zum Theil mit edler Strenge gehandhabt. Noch weniger scheint die hebräische Sprache eine Ahnung von jener Befug-

nifs aufweisen zu können. Die Entstehung eines solchen Begriffs setzt schon einen hohen Grad von rechtlicher Bildung voraus, und war selbst bei den Römern erst nach mehreren Jahrhunderten, nach einer innigen Vertrautheit mit dem Ganzen dieser Wissenschaft und nach der Ausbildung einer wahren Rechtsgelehrsamkeit möglich. Denn dafs jus bei den Römern anfangs fast durchgehends nicht mehr als justum geheifsen habe, beweisen unzählige Stellen der römischen Schriftsteller, besonders aber die Autorität desjenigen Gelehrten, dessen Sprachgebrauch nicht allein, als der Gebrauch eines allgemein bekannten klassischen Autors, sondern auch als der Gebrauch des vornehmsten römischen Rechtsphilosophen, für klassisch zu gelten verdient — des Cicero.

c) Auch die philosophische Forschung kann nur in der Idee des rechten die Grundlage von dem Begriffe des Rechts finden. Recht, als subjektive Eigenschaft, heifst eine moralische Befugnifs, zu zwingen. Da diese Befugnifs aber durch die Moral eben so sehr beschränkt als sankzionirt ist, so müssen wir, um sie nach ihrem Grunde und ihrem gan-

zen Wesen würdigen zu können, erst wissen, in welchen Fällen sie statt habe. Das Rechtsprinzip mufs diese Fälle mit einem bestimmten Merkmahle angeben, und die allgemeine Idee, welche wir dadurch erhalten, ist gerade — was wir r e c h t nennen. Nur durch den Begriff des rechten wird also jene Befugnifs erst gesetzt; ohne ihn kann sie weder einen zureichenden Grund noch Gegenstand haben. Erst aus der Idee von Unverletzbarkeit der wesentlichen Bedingnisse des moralischen Menschenthums läfst sich beweisen, dafs der Mensch durch das Sittengesetz zu einer gewaltsamen Sicherung derselben befugt sey; ohne zu wissen, was r e c h t ist, kann er auf ein Recht gar keine Ansprüche haben. Sogar den Dedukzionen mancher Philosophen, welche gegen den Begriff des rechten, als einen u r s p ü n g l i c h e n, streiten und in ihren rechtlichen Elementarbegriffen nur die subjektive Befugnifs beachten, liegt insgeheim jener objektive Begriff wider ihren eignen Willen zum Grunde. So ist nach Feuerbach die Nothwendigkeit der Wegräumung derjenigen Hindernisse, welche von anderen freien Wesen der

Realisirung des absoluten Gebots der Pflicht entgegengesetzt werden, der Grund der juridischen Sankzion. Was daher zur Wegräumung dieser Hindernisse nothwendig ist, muſs recht seyn. Da dieses aber nur der Zwang seyn kann, so muſs die Möglichkeit des Zwanges erst durch den Begriff des rechten begründet werden. Auch Grotius konnte sich, von dem gesunden Menschenverstande gedrängt, nicht enthalten, in seiner Definizion von jus: „qualitas moralis personae competens ad aliquid juste habendum et agendum“, den Begriff eines Rechts erst auf den des rechten zu gründen.

d) man wird sich vergeblich bemühen, die Befugniſs, zu zwingen, in dem ursprünglichen Begriffe des rechten, als ein analytisches Merkmahl zu finden. Die entgegengesetzte, oben angeführte kantische Ansicht, welche „das Gesetz eines mit jedermanns Freiheit nothwendig zusammenstimmenden wechselseitigen Zwanges, unter dem Prinzipe der allgemeinen Freiheit, gleichsam als die Konstrukzion jenes Begriffs, das ist, als die Darstellung desselben in einer reinen Anschauung a priori“

betrachtet, provozirt nicht mit Beweisen, sondern mit einem schlichten dogmatischen Satze auf eine intellektuelle Anschauung, welche für uns aufser dem Kreise aller Begreiflichkeit liegt. Alles, was Kant noch zu jenen Worten hinzusetzt, als: „dafs die Vernunft dafür gesorgt habe, den Verstand auch mit Anschauungen a priori, zum Behufe der Konstrukzion des Rechtsbegriffs, so viel als möglich, zu versorgen“ (S. 37.), wird diese Ansicht nur noch mystischer, nicht deutlicher machen. Nicht einmal die einfache Idee des rechten kann der Gegenstand einer reinen Anschauung seyn; denn sie geht erst aus der Natur eines sinnlichen Vernunftwesens, aus dem Inbegriffe von moralischen und von gewissen sinnlichen Attributen des Menschen hervor; noch viel weniger aber ist die Idee eines Rechts, als einer Zwangsbefugnifs, zu einem reinen Anschauen geeignet; denn sie ergibt sich erst aus den äufseren Verhältnissen einer Gemeinschaft von vernünftig sinnlichen Wesen. Das Gebot, was dem Menschen eine moralische Handlungsweise und eine Sicherung aller Bedingungen seines moralischen Wirkens aufgibt,

wird durch seine eigne Natur, nicht erst durch die Gesellschaft begründet; keine Vereinigung von Kräften und Wünschen ist ein absoluter Zweck für die Menschheit. Nur die Gefahren, welchen jene Bedingungen in dieser Gemeinschaft ausgesetzt sind, führen ihn auf das grofse Gegenmittel gegen fremde Attentate derselben — den Zwang, welcher desto weniger ein analytisches Merkmahl der ursprünglichen Idee des rechten seyn kann, da er sogar einem anderen wesentlichen Merkmahle desselben offenbar widerspricht. Nach der kantischen Dedukzion des Zwanges (S. 35.) ist „jedes Unrecht ein Hindernifs der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen (der wechselseitigen Freiheit); der Zwang ist eine Verhinderung dieses Hindernisses (des Unrechts); er mufs also mit der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen zusammenstimmen, mithin recht seyn.“ Allein der Zwang ist ja eine Verhinderung des Unrechts durch etwas, was ursprünglich und für sich selbst ebenfalls unrecht ist, durch Schmälerung der Freiheit. Wofern auch die Idee einer wechselseitigen Freiheit den Zwang nothwendig macht, so involvirt sie doch

diesen Begriff nicht; nur durch folgenden Syllogism ist es möglich, denselben in die Rechtsidee hineinzuspielen. Obers: Alle moralisch freie Wesen sollen auch äufserlich frei, und zwar nach dem Prinzipe der formalen Gleichheit seyn. Unters: Nun ist der Zwang unter sinnlich-vernünftigen Wesen das einzige Medium dieser wechselseitigen Freiheit. Schlufs: Er ist also zur Sicherung jener Freiheit nothwendig. Der Mittelbegriff von der Tauglichkeit des Zwanges, als des einzigen Vehikels, zu jenem Behufe, liegt hier eben so wenig in dem Obersatze (dem einfachen Satze des rechten selbst) als irgend ein anderer Mittelbegriff eines Syllogism in dem Obersatze schon liegt.

Untersucht man daher alle möglichen Bedeutungen des Wortes, ein Recht oder das Recht, so sind sie alle erst aus dem Begriffe des rechten abgeleitet und auf ihn gegründet. Die vornehmsten dieser Bedeutungen sind a) die moralische Befugnifs, zu zwingen (aber nur zu erzwingen, was recht ist, oder was — nach den verschiedenen Ansichten der Rechtsforscher, mit dem Gesetze einer wechselseiti-

gen Freiheit, mit dem Satze, gebrauche den Andern nicht als ein willkührliches Mittel für deine Zwecke, mit den Erfordernissen der eignen Vollkommenheit u. s. w. übereinstimmt). Bei der Anwendung auf bestimmte Fälle und in der mehrfachen Zahl wird diese Befugniſs zu gewissen Gerechtsamen. b) die Wissenschaft des rechten, philosophia justi. c) die rechtliche Gesetzgebung. d) sehr häufig heiſst es auch, wie im lateinischen jus, das rechte selbst, objektiv. So ist für uns der Rechtsbegriff und das Rechtsprinzip nichts weiter als der Begriff und das Prinzip dessen, was recht ist.

Wir dürfen hoffen, daſs die kurze Aufzählung dieser Bedeutungen den Begriff unserer Wissenschaft bestimmter angebe, als viele Versuche und Subtilitäten, womit sich so manche Gelehrte, als Erhard (welcher eine unnütze Differenz zwischen dem und einem Rechte zu machen sucht), zum Theil auch Heydenreich (bei seinen Streitigkeiten gegen Jakob) gequält, und zuweilen zwischen einem Rechte und dem rechten einen Unterschied aufgeführt haben, welcher mehr eine

Scheidewand zwischen dem angeblich ganz Verschiedenartigen war, als eine feine, begränzende Unterscheidung des innig Verwandten seyn konnte. Unsere einfache Bemerkung, dafs allen jenen Bedeutungen der objektive Begriff des rechten zum Grunde liege, scheint fast alle diese Schwierigkeiten zu heben. Einer bekannten allgemeineren Bedeutung des letzteren, nach welcher es, wie das lateinische rectum, eine Übereinstimmung mit einem Gesetze überhaupt bezeichnet, haben wir schon an mehreren Stellen erwähnt.

4. Der höchste Grundsatz des Rechts kann in einem strengen Sinne nur ein materiales Prinzip seyn. Wiewohl diese Behauptung bei allen kritischen Philosophen grofse Widersprüche erregen wird, so scheint uns in dieser Rücksicht doch schon der einfache Grund entscheidend zu seyn, dafs selbst die Merkmahle der wichtigsten kritischen Rechtsformeln eigentlich nur etwas Materiales bezeichnen, man mag sie auf die wechselseitige äufserliche Freiheit, auf die äufserliche Nichtbehandlung des Andern, als eines Mittels für unsere Zwecke, auf die Nichtveränderung eines fremden Zu-

standes wider den Willen und Zweck des Andern u. s. w. beziehen. Alle Versuche Jakobs (an den wir uns auch hier vorzüglich halten, weil wir ihn für das reinste Organ des Kritizism ansehen), die reine Formalität des höchsten kritischen Rechtssatzes zu sichern, sind nach unserer Überzeugung vergeblich. „Die Materie des Rechts, sagt er (§. 44 — 46.), das Objekt oder der Inhalt des Rechts ist das, was recht ist, die Handlung, das Ding, welches wirklich zu machen, ein Recht da ist; die Form ist die Art und Weise, wie die Materie als Recht gedacht wird. Die Materie des Rechts wird durch die Erfahrung gegeben, und kann, wie sie beschaffen sey, a priori gar nicht bestimmt werden, denn sie kann ins Unendliche verschieden, und in jedem Urtheile anders seyn. Die Form des Rechts besteht darin, dafs die Materie durch Vernunft als Recht gedacht wird. Sie ist also in allen Rechtstheilen einerlei a priori bestimmt, und macht das Wesen des Rechts aus, wodurch erst die Materie Recht wird.“ Allein

a) bei der Aufstellung eines angeblich formalen Rechtsprinzips hat man sehr häufig

folgende Begriffe nicht genug unterschieden: „etwas in seiner höchsten abstrakten Allgemeinheit, ohne Rücksicht auf eine bestimmte Materie denken," und „etwas nach einem logischen oder transzendentalen Gesetze, ganz rein a priori, nach der blofsen Vernunft- oder Verstandesform denken." Beide Sätze sind durchaus verschieden. In dem ersten Falle sehen wir nur die höchste Allgemeinheit eines Gattungsbegriffes, unter welchen eine Menge einzelner Objekte gehören, und dessen letzte Ursache nur die Empirie seyn kann; denn er ist von mehreren empirischen Objekten abstrahirt, und nur das Gemeinschaftliche, was diese Objekte mit einander gemein haben, ist hier als allgemeiner Begriff zurückgeblieben. Etwas ganz anderes ist aber ein **rein formaler** Grundsatz, bei welchem der Verstand schlechthin auf allen bestimmten Inhalt, auf alle Daten einer gegebenen Materie (als bei dem Satze des Widerspruches) Verzicht leistet, und nur die reine Form seines Erkennens oder Vorstellens denkt.

b) nach Jakobs ausdrücklichen Worten soll **die Form der Rechtslehre die Art und Wei-**

se seyn, wie die Materie derselben durch Vernunft gedacht wird. Eine genaue Zergliederung dieser Bestimmung ist vielleicht am besten geschickt, uns auf das Wahre bei diesem mislichen Punkte zu führen. Allerdings wird das eigentliche Wesen einer Doktrin nicht sowohl durch die Objekte oder durch die Materie derselben, als vielmehr durch die Art und Weise bestimmt, wie sie ihre Objekte behandelt; denn jene Materie kann auch der Gegenstand einer andern Doktrin seyn. Leben und Gesundheit gehören zu den wichtigsten Objekten des Rechts; aber sie sind auch Gegenstände der Diätetik und Arzeneikunde. Nur die Art, wie beide Objekte gesichert werden, unterscheidet die rechtlichen Prozeduren von denen der Diätetik, und diese von dem Verfahren der Heilkunde. Aber in diesem Sinne mufs auch die Arzeneikunde und Diätetik, müssen fast alle anderen empirischen Wissenschaften ihre Form und folglich ihren höchsten einzigen, oder, wenn diefs unmöglich ist, einige formelle Grundsätze haben. Der medizinische Satz: bei allen asthenischen Krankheiten mufs die Erregbarkeit erhöht werden,

ist in dieser Hinsicht nicht weniger formal, als der Rechtssatz: handle der Idee von äufserlicher wechselseitiger Freiheit gemäfs; denn er gibt mir eben so wenig die Vorstellung einer bestimmten Krankheit oder eines bestimmten Mafses von Erregbarkeit, als mir dieser einen bestimmten Gegenstand der äufserlichen gegenseitigen Freiheit angibt. Verfolgen wir aber diese Ideen noch weiter, so sehen wir bald, dafs jeder höchste Grundsatz, wofern er seinem Zwecke Genüge thun soll, jene Weise wirklich bestimmen, oder seiner Wissenschaft eine bestimmte Art des Verfahrens aufgeben müsse; denn ohne diese Begränzung müfsten zuletzt die Arten und Weisen aller Wissenschaften zusammenfliefsen. Eine solche Aufgabe kann aber nur durch die Aufstellung eines höchsten, fest bestimmten Merkmahls vollführt werden. Wofern es nur die systematische Einheit des Mannichfaltigen ist, was den Begriff einer Wissenschaft ausmacht: so setzt diese Einheit zugleich eine höchste Norm voraus, auf welche man das Mannichfaltige beziehen mufs, um unter dem Gemeinschaftlichen, was an demselben haftet, eine

Verknüpfung zu einem szientifischen Ganzen zu Stande zu bringen; alle formalen Regeln von blofser Einstimmung oder Einheit können für sich allein auch nicht den ärmlichsten Theil einer Wissenschaft gründen. *) Als eine bestimmte Norm mufs der Begriff jenes Merkmahls aber auch (objektiven) Gehalt haben; er darf nicht gehaltlos, mit andern Worten, nicht wieder formal seyn. Jetzt werden wir uns also dem Ziele der wichtigen Aufgabe nähern, ob jener Begriff etwas rein Formales (durch die reine Vernunft gegeben) oder etwas Materiales seyn müsse? Nur das letzte! ist unsre zuversichtliche Antwort. Denn auf die Frage: wie die Art und Weise des rechtlichen Verfahrens (die Rechtsform) eigentlich beschaffen seyn müsse, zu antworten: so, wie sich die Vernunft nach ihrer eignen Form das Recht denkt, bringt uns nicht um einen einzigen Punkt weiter, oder führt uns sogar in einem Zirkel umher; denn die Rechtsform soll ja nichts weiter seyn, als eine ursprünglich reine Vernunftform. Nach welchen

---

*) Man vergleiche S. 181. 182.

Regeln unterscheidet aber die Vernunft diese Rechtsform von der blofsen Sittenform, diese von der Polizeiform und diese wieder von der ästhetischen Form?... lauter unauflösliche Fragen, solange man sich mit einem leeren Formenwesen umhertreibt. Oder will man eben so viele reine Vernunftformen annehmen, als es verschiedene Wissenschaften gibt? Der reine Menschensinn unserer kritischen Rechtsforscher hat hier die Entscheidungen ihrer eignen Spekulazion niedergeschlagen; denn das Merkmahl der äufserlichen, wechselseitigen Freiheit, worauf doch alles erst bezogen werden mufs, um zu wissen, ob etwas nach kritischen Grundsätzen recht sey, ist, wie wir schon öfter erwähnt haben, durchaus material und nicht formaler als unser Begriff von den wesentlichen Bedingnissen des moralischen Menschenthums. Jeder blofs formale Begriff, als: handle nicht widersprechend, oder, handle nach den Grundsätzen des Moralisch-möglichen, kündigt durch seine Gehaltlosigkeit auch seine rechtliche Untauglichkeit an. Jene Art und Weise, wie die Materie gedacht wird, setzt also schon eine gewisse Materie, als einen

höheren, ursprünglichen Begriff, voraus und muſs auf dieselbe bezogen werden, um gerade diese und keine andere Form zu seyn.

Um sich auf das lebendigste zu überzeugen, welche Wendung dieser Begriff des Formalen allmählig in dem jakobschen Geiste bis auf seine neueste Denk-Epoche, wo das Interesse an der reinen Spekulazion dem lebendigern Interesse an dem bloſs Praktischen hat nachgeben müssen, genommen hat, vergleichen wir sein neuestes Werk. *) Wir stoſsen hier in der Einleitung auf einen eigenen Abschnitt, dessen Überschrift und Aufgabe eine formale Bestimmung des Staatszweckes ist. „Ob und in wiefern, sagt Jakob §. 10., ein Gegenstand zum Staatszwecke passe, muſs aus folgenden Merkmahlen erkannt werden: 1) es muſs ein gemeinsamer, das heiſst, ein solcher Zweck seyn, den alle Mitglieder des Staats wollen oder vermöge der Vernunft wollen sollen; 2) dieser Zweck muſs durch die isolirten Kräfte der Individuen und ihrer

*) Grundsätze der Polizeigesetzgebung und der Polizeianstalten. 2 Bände. 1809.

freiwilligen Verbindungen entweder gar nicht oder doch nicht so sicher und so gut erreicht werden können, als durch die Staatskraft; 3) die Staatskraft mufs wirklich ein sicheres Mittel seyn, diesen Zweck zu realisiren, und 4) die Mittel der Realisirung dürfen dem Hauptzwecke, weshalb der Staat eingerichtet ist, weder im Ganzen noch in einem einzelnen Gliede widersprechen."

Die frühere Ansicht des Formalen, wornach der Verf. im Geiste des Kritizism das Wesen der Form ehemals nur in der ursprünglichen Apriorität eines Begriffs suchte, ist hier in eine blofse Ansicht der Art und Weise, wie ein Gegenstand beschaffen seyn müsse, um unter die Idee des Staatszwecks zu passen, oder in eine blofse Angabe gewisser allgemeiner Kriterien, woran sich dieses erkennen läfst, und wobei der Staatszweck selbst nicht ausdrücklich bestimmt wird, übergegangen. Aber jene angeführten Merkmahle setzen durchaus schon die Auffassung einer richtigen und bestimmten Idee vom Staatszwecke, das heifst, von der Begründung eines endlichen moralischen Zwecks durch den Verein einer

Menge von Menschen, voraus; sie sind, wie die flüchtigste Übersicht lehrt, erst aus diesem Begriffe entlehnt. Es ist schlechthin unmöglich, die Staatsform von irgend einer anderen Form zu scheiden, wenn nicht die Art und Weise, unter welcher etwas dem Staatszwecke anpassend gedacht werden kann, durch den höchsten Begriff dieses Zwecks selbst positiv bestimmt ist.

Nur diese schwankende Idee des Formalen hat auch bei Jakob *) über den schon oben angeführten materialen Grundsatz des Prof. Maafs: „jeder hat ein Recht auf die gesammte Beförderung seiner gesammten Realität, soweit er kein vernünftiges Wesen als ein willkührliches Mittel dazu gebraucht," das Urtheil erzeugt: dafs hier eigentlich die Rechtsbestimmung gar nicht in der Beförderung der Realität selbst, sondern in dem Zusatze: soweit etc., also wirklich allein in der Form liege, welches doch nach der Voraussetzung hätte vermieden werden sollen. Sie liegt vielmehr ganz offenbar in der Materie; denn der Zu-

---

*) Philosoph. Rechtslehre. §. 56. S. 30.

satz: soweit etc., ist ja blofs einschränkend, und wenn es daher auch nur eine Beförderung der Realität mit gewissen Einschränkungen ist, was in jenem Satze liegt, so enthält dieser Begriff doch eben so ausgemacht einen bestimmten Gehalt, als der Begriff einer äufserlichen Freiheit, soweit dieselbe mit der Freiheit anderer Vernunftwesen bestehen kann.

c) da der höchste Zweck alles rechtlichen Verfahrens nur in der Sicherung gewisser äufserlicher (materieller) Objekte — gleichviel, worin dieselben gesucht werden mögen, liegt: so kann das höchste Prinzip der Rechtswissenschaft auch nur von der Materie entlehnt werden.

d) die Wahrheit dieser Behauptung scheint sogar an den Meynungen mancher kritischen Philosophen ihre Macht dadurch bewährt zu haben, dafs sie einige derselben, als Maafs und Tafinger, veranlafste, neben dem formalen noch einen materialen Grundsatz aufzustellen. Diefs Verfahren ist wenigstens ein offenbares Geständnifs, dafs man bei dem Naturrechte nach der Meynung dieser Gelehrten mit einem blofs formalen Grundsatze nicht

ausreicht. Allein α) wenn Maafs seinen materialen Grundsatz in Hinsicht auf den formalen blofs als einen Erkenntnifsgrund angesehen wissen will, so kann auch diese Duplizität eines besonderen Sach- und Erkenntnifsgrundes bei der Rechtswissenschaft nicht gerechtfertigt werden; denn jeder Satz, der etwas begründen soll (jeder höchste Grundsatz) mufs auch ein bestimmtes Kriterium zur genauen Kenntnifs des Begründeten in sich enthalten. Nur für das eigne Verhältnifs, wo eine übersinnliche Kausalität ihren Willen durch gewisse Wirkungen in der Sinnenwelt kund gethan haben soll, kann die Unterscheidung eines besonderen Sach- und Erkenntnifsgrundes statt haben. ß) es liegt schon in der Natur der Sache, dafs bei der Aufstellung eines solchen Dualism jeder materielle Grundsatz in einem viel höheren Sinne ein Sachgrund als ein formaler seyn müsse; denn seine Materie ist eben die Sache, welche für die Wissenschaft, an deren Spitze er steht, der höchste Zweck des Handelns seyn soll. Bei jedem bestimmten Gebrauche, den das System von seinen Grundsätzen macht, wird also nur der

materiale (selbst für die Rechtsform) der oberste, herrschende seyn.

5. Das Rechtsprinzip muſs mit Einem Begriffe die Bevollmächtigung des Individs zur Sicherung seiner Rechte wie die Verpflichtung des Andern zur Schonung derselben begründen; jeder Satz, der das Recht entweder mit Löbel bloſs aus der Verbindlichkeit des Andern herleitet, oder mit Wolf nur von der eignen Natur des Subjekts abhängig macht, stellt im Grunde nur ein einseitiges Recht auf. Wenn man alles, was der Idee von Unverletzbarkeit der unveräuſserlichen Menschengüter im wechselseitigen Verkehre entspricht, für recht erklärt, so erhält der Mensch sowohl für den Schutz seiner, als für die Nichtverletzung fremder Gerechtsamen den Charakter des rechten.

6. Mit einem bestimmten Merkmahle muſs das Rechtsprinzip die Sicherung vor fremden Verletzungen bloſs auf den Verkehr zwischen Menschen einschränken. Die Natur-Schädlichkeiten gehören vor ein anderes Forum.

7. Sollte es endlich noch möglich seyn, in den höchsten Rechtssatz trotz jener Foderung,

dafs er seinem eigentlichen Wesen nach ein negativer Satz seyn müsse, zugleich das Merkmahl von etwas Positivem, die Übereinstimmung mit einer Regel, als ein Nebenmerkmahl, zu legen, weil der Begriff des rechten ursprünglich und im Allgemeinen eine solche Übereinstimmung anzeigt: so würde die Brauchbarkeit jenes Satzes noch sichtbar erhöhet, und dem Sprachgebrauche zugleich Genüge gethan werden. Wiewohl daher der negative Begriff von Unverletzbarkeit das Hauptmerkmahl unseres Rechtsprinzips ausmacht, so haben wir durch den positiven Begriff: was mit dieser Idee übereinstimmt, doch auch diesen Foderungen zu willfahren gesucht.

3.

Das Recht, als eine moralische Möglichkeit, zu handeln.

Wir haben schon öfter angedeutet, dafs der Begriff einer moralischen Möglichkeit für den Rechtsbegriff nicht ausreiche. Denn

1. es ist ein ganz unlogischer oder unstatthafter Versuch, das Moralisch-mögliche aus

dem Moralisch-nothwendigen abzuleiten, wie man hier zu thun pflegt. Der oft wiederholte Satz: was moralisch-nothwendig (vom Sittengesetze geboten) ist, mufs auch erlaubt seyn, sagt im Grunde nichts weniger, als: was sittlich-nothwendig ist, mufs auch zugleich viel weniger, als sittlich-nothwendig seyn. Was wahrhaft nothwendig ist, bleibt in alle Ewigkeit nothwendig, und kann zu keinem Prinzipe der Möglichkeit taugen. Auch einer anderen, eben so gewöhnlichen Dedukzion, welche das Mögliche in der Moral, wie im Physischen, dem Wirklichen entgegensetzt, wird die Begründung des Rechtsbegriffs schwerlich gelingen. Man sagt: alles, was wirklich ist, mufs auch möglich seyn, oder, alles Wirkliche setzt das Mögliche schon voraus. Aber beide Sätze beweisen, als Prinzipe für die Rechtslehre, zu viel, weil nach dem ersten alle blofs moralischen Handlungen auch rechtliche seyn müfsten, und nach dem letztern die Moral das Recht als Bedingung voraussetzte. Wenigstens kann das Recht nach jenen Sätzen nicht erst durch die Moral gesetzt werden, wiewohl es hauptsächlich diese

Idee ist, welche den Anhängern jener Ansicht bei der Aufstellung ihres Begriffs von moralischer Möglichkeit vorschwebt. Überhaupt stehen Möglichkeit und Wirklichkeit in einem durchaus anderen Verhältnisse, als Recht und Moral. Die Ethik ist durch das Recht nicht in einem absoluten Sinne, sondern nur bei vernünftig-sinnlichen Wesen, und nicht nach ihrem Grunde, sondern blofs nach ihren Äufserungen und Bildungsmitteln bedingt. Aber Möglichkeit und Wirklichkeit sind ein paar Wechselbegriffe, die sich einander schlechthin bedingen und voraussetzen. Nichts könnte freilich wirklich seyn, wofern nichts möglich wäre; aber nichts wäre auch möglich, wenn nichts wirklich seyn sollte; erst aus der Vorstellung des Wirklichen zieht der Verstand den Inbegriff derjenigen Merkmahle ab, welche den Begriff des Möglichen bilden. Möglich ist nicht überhaupt jeder Gegenstand, den die Erfahrung noch nicht bewährte, sondern welchen die Erfahrung noch nicht in dieser bestimmten Form bewährte, wovon sie aber schon etwas Ähnliches oder Gleiches aufstellte, und von dessen Realität auf eine ähn-

liche künftige Realität unter denselben Bedingungen ein Schlufs gilt. Der rein logische Begriff von dem Möglichen aber, als von dem, dessen Merkmahle keinen Widerspruch in sich enthalten, ist zur Begründung eines höchsten praktischen Begriffs von gar keinem Gebrauche; denn er ist eine blofse gehaltlose (formale) Regel für das Verknüpfen und Absondern dessen, was nur durch andere Wissenschaften (nicht durch die Logik) gegeben seyn kann, des Gehaltvollen. Auch die bekannte Erklärung: moralisch möglich ist, was dem Sittengesetze nicht widerspricht, setzt daher schon den Begriff dessen, was das Sittengesetz gebietet, voraus, und ist überdem zweideutig. Was jenem Gesetze nicht widerspricht, kann nichts weiter heifsen, als, was durch dasselbe nicht ausdrücklich geboten ist, aber doch wenigstens mit seinem Geiste einstimmt. Was indessen mit diesem Geiste zusammenstimmt, ist [wenigstens indirekt durch das Sittengesetz geboten. Die Erlaubnifs eines Herrn, der seinem Dienstboten, auszugehen, verstattet, ist freilich von dem Befehle zum Ausgehen sehr verschieden, und scheint zwi-

schen dem Gebote und Verbote in der Mitte zu liegen; aber das Verhältnifs eines Menschen zum Sittengesetze ist von dem eines Dienstboten zu seinem Herrn sehr verschieden. Dieser kann den Zwang der Herrschaft, die er durch Verträge über einen Andern erlangt hat, nach seinem Gefallen lüften; das Sittengesetz kann den Menschen in keinem Verhältnisse loslassen. Zwar führt uns der Begriff von dem, was weder ausdrücklich geboten noch verboten ist,

2. auf indifferente, gleichgültige oder solche Handlungen, zu welchen das Sittengesetz schweigen soll. In der That haben mehrere angesehene Rechtsforscher den Begriff des Moralisch-möglichen in diesem Merkmahle gesucht, und das Schweigen des Sittengesetzes auf ein Handeln-dürfen des Menschen nach seinen Naturtrieben bezogen. Allein α) in einem strengen Sinne gibt es keinen einzigen moralisch-gleichgültigen Akt. Nur solchen Handlungen, deren Begehung und Unterlassung für die moralische Wirksamkeit oder Vervollkommnung von gleichgültigem Einflusse zu seyn scheint (zum Beispiel, ob jemand

ein paar Schritte mehr geht, ein paar Bissen mehr oder weniger ifst, eine Blume riecht oder nicht), läfst sich das Prädikat der Indifferenz zuschreiben, aber auch nur so lange, als die Vernunft den feinen, oft verschwindenden Zusammenhang solcher Handlungen mit dem höchsten Zwecke des Menschen nicht zu berechnen vermag. Sobald dieser Zusammenhang sichtbar zu werden anfängt (als bei einem Kranken, für welchen der Genufs von ein paar Bissen mehr oder weniger oft von grofser Wichtigkeit ist), hört auch jene Indifferenz sogleich auf. ℓ) am wenigsten findet eine solche Gleichgültigkeit bei den Handlungen des Rechts statt. Hier schweigt das Sittengesetz durchaus nicht; es befiehlt dem Menschen eben so kategorisch, die Bedingungen seiner moralischen Wirksamkeit zu sichern, als es ihm andere moralische Pflichten aufgibt. Wofern es ihm gestattet, bei seinen Handlungen auch auf die Befriedigung seiner Triebe Rücksicht zu nehmen, so geschieht dieses nur unter der Bedingung, dafs dadurch dem höheren Zwecke kein Eintrag geschieht, oder dafs der Trieb dem Sittengesetze subordinirt wird. Die Rück-

sicht auf den Naturtrieb wird hier als eine blofse Nebenrücksicht gestattet; es ist nicht die ganze Handlung, welche als ein Akt der moralischen Erlaubnifs erscheint, und das Resultat solcher Gestattungen kann nur eine moralische Klugheitslehre, nimmermehr aber die Rechtslehre seyn.

3. Gleichwohl hat der Begriff einer moralischen Möglichkeit schon seit Jahrhunderten eine so wichtige Rolle in der Rechtswissenschaft gespielt und so vielen Gelehrten zum Leitsterne für ihre rechtlichen Untersuchungen gedient, dafs er wenigstens auf eine gewisse Wahrheit Ansprüche hat. Es kommt blofs darauf an, dieses Wahre richtig zu deuten, was nach unserer Meynung blofs in der Beziehung auf Andere, nicht auf das selbsteigne Sittengesetz des Subjekts liegt. Nur in sofern kann das Moralisch-mögliche einen befriedigenden Sinn geben, als der Andere dasselbe nach den Aussprüchen des Moralgesetzes nicht hindern, als er mir nicht wehren darf, gegen ihn, gegen seine sinnlichen Neigungen zu handeln. Also blofs in dem Begriffe eines Nichtgehindertwerden-dürfens

von Andern bei der Anwendung des Zwanges, nicht in einer gewissen Erlaubnifs des eignen Sittengesetzes, kann die wahre Idee des Moralisch-möglichen liegen. Soviel ich weifs, ist Heydenreich der einzige, der auf diese Ansicht gefallen ist, und mit dem ich, ganz unabhängig von ihm, auf derselben Idee zusammengetroffen zu seyn, mich angenehm überrascht fühlte. Dafs aber dieser Begriff (eines äufserlichen Handelndürfens) bei der gemeinen Ansicht des Rechts der herrschende zu seyn pflegt, ist natürlich; denn ein hohes Interesse lehrt den Menschen, sein Recht mehr in Beziehung auf die äufserlich-freie Ausübung des Zwanges, als auf die innere Befugnifs durch das Sittengesetz zu betrachten. Allein

4. diese moralische Möglichkeit begründet doch nur ein halbes Recht, die Verbindlichkeit des Andern, mich in der Ausübung des Zwanges bei dem, was recht ist, nicht zu hindern. Das wahre Recht mufs zugleich aus der inneren Natur des Subjekts hervorgehen; es mufs nicht blofs eine fremde Erlaubnifs, zu handeln, sondern eine hohe, innere

Bevollmächtigung seyn, weil jede vollgültige Sankzion einer Handlung nur von dem inneren Selbstgebote ausgehen kann. Auch richtig angewandt und gedeutet, erschöpft also der Begriff einer moralischen Möglichkeit doch den Rechtsbegriff nicht.

Indessen war es der Mangel dieser richtigen Deutung hauptsächlich, welcher einige unserer angesehensten Philosophen, als Fichten und andere, verführte, die Moral bei der Dedukzion des Rechts ganz zu umgehen. Sie hatten blofs jene erste Ableitung des Moralisch-möglichen aus dem Moralisch-wirklichen oder aus dem eignen Sittengesetze vor Augen, und mufsten darin mit Recht ein unlogisches Verfahren entdecken, weil sich nichts Erlaubtes aus dem Gebotenen, kein Dürfen aus dem Sollen ableiten läfst.

4.

Genauere Angabe der allgemeinen Rechts-Objekte.

Nichts scheint uns wichtiger, als eine genauere Bestimmung der allgemeinen sinnlichen Bedingnisse des moralischen Menschen-

thums zu seyn, um theils der Gefahr auszuweichen, dafs wir nichts Wesentliches von dem Rechte ausschliefsen, theils keine irrigen oder schwankenden Meynungen über den Grad von Wichtigkeit zu hegen, den wir den einzelnen Rechtsobjekten zuschreiben müssen. Wir rechnen dahin: Leben, Gesundheit, Freiheit, Eigenthum, Ehre.

Zuerst das physische Leben, das wichtigste von allen sinnlichen Menschengütern. Leben überhaupt ist ein Daseyn, welches das Prinzip seiner Thätigkeit in sich selbst hat *) Je gröfser, erregbarer, unabhängiger von der chemischen Wirksamkeit, je freier diese Thätigkeit ist, desto höher steht sie an innerem Werthe, einen desto gröfseren Rang hat sie auf den verschiedenen Stufen des Da-

---

*) Wahrscheinlich gibt diese Bestimmung den Charakter des Lebens erschöpfender als die meisten gewöhnlichen an. Sie enthält dasjenige Merkmahl, wodurch sich das Leben von allen leblosen Dingen, welche keine innere, sondern blofs eine von aufsen erborgte, durch Druck uud Stofs, oder durch Wahlanziehung vermittelte (eine mechanische oder chemische) Thätigkeit haben, unterscheidet.

seyns. Es ist bekannt, dafs es drei besondere Arten einer solchen Lebensthätigkeit, die organische, die blofs animalische und die menschliche gibt.

Das physische Leben hat unter den allgemeinen Rechtsobjekten den höchsten Werth a) weil es, soweit der Mensch uns erscheint, die einzige Bedingung seiner moralischen Wirksamkeit ist. Es ist zwar nur Bedingung des höchsten Zwecks, keineswegs ein letzter Zweck selbst; denn die blofse Vegetazion eines lebensfähigen Organism ist eine Art von automatischem Leben, welche nicht einmal einen sinnlichen Werth für die Empfindung, noch weniger für die Vernunft hat; ohne Befriedigung der sinnlichen Neigungen kann das Leben selbst in rein-animalischer Hinsicht nicht wünschenswerth seyn. Aber als die höchste, unerlafslichste Bedingung aller ethischen und geistigen Thätigkeit, mufs es auch das höchste, unveräufserlichste von allen Objekten, und die Zerstöhrung desselben mufs die gröfste von allen Verletzungen des Rechts seyn.

b) weil es zugleich die Bedingung aller übrigen sinnlichen Bedingnisse der ethischen Wirk-

samkeit und Vollkommenheit ist. Ohne ein bestimmtes sinnliches Leben sind auch keine Gesundheit, keine Freiheit, kein Eigenthum, keine Ehre vorhanden, welche auf ein bestimmtes Subjekt bezogen werden könnten.

Zweitens, die Gesundheit, der normale Zustand aller Funkzionen des animalischen Lebens. Sie hat als Rechtsobjekt einen gedoppelten Werth: a) ist sie eine Bedingung der Fortdauer des Lebens. Der thierische Organism bedarf zur Fortsetzung seiner Thätigkeit durch eine Reihe von Jahren eines gewissen Grades von Erregbarkeit und des naturgemäſsen Zustandes seiner einzelnen Gebilde. b) ohne sie gehen eine Menge Kraftäuſserungen der geistigen und moralischen Thätigkeit bei weitem nicht in der Vollkommenheit als bei ihrem Normalgrade von statten; der Mensch ist in vielen, oft in den edelsten Operazionen gelähmt; denn die Regsamkeit eines sinnlichen Vernunftwesens hängt mit der Unverletztheit seiner physischen Funkzionen innigst zusammen. Indem jede Krankheit auch die physische Kraft hemmt, welche zum Ausführen der Willensakte bestimmt ist, hindert sie zugleich

den freien Gebrauch eines wesentlichen Mittels der moralischen Vollkommenheit.

Wegen ihres genauen Zusammenhanges mit dem Leben selbst ist also die Gesundheit nächst demselben das wichtigste unter den Objekten des Rechts. Da aber eine Menge Verletzungen derselben wieder geheilt werden können, und jene Nachtheile dann nur auf eine Weile eintreten, da ferner der animalische Körper seine wichtigsten oder meisten Operazionen bei einer nicht beträchtlichen Stöhrung noch zu vollbringen vermag: so sollte sie bei der Aufzählung der einzelnen Rechtsgüter durchaus nicht, wie gewöhnlich, mit dem Leben zusammengeworfen werden. Schon die Prozeduren des peinlichen Rechts, welche die Zerstöhrungen des Lebens ganz anders als die Verletzungen der Gesundheit ahnden, können uns hier auf den richtigen Weg führen.

Drittens, die Freiheit. Es gibt wenige Güter, die seit Jahrtausenden in allen möglichen politischen Verfassungen, von allen Partheien und Ständen, von Philosophen und Helden, von Revoluzionsgeistern und Schwärmern, von Fanatikern und Dichtern so häufig besun-

gen, so eifrig gesucht wären, als diese goldne, hochgepriesene Freiheit, deren wechselseitiges Bestehen unter vereinigten Menschen von der kantischen Schule sogar zum Hauptcharakter des ganzen Rechtsbegriffes gemacht wird. Wie sehr man aber auch ihren Werth ausgekündiget hat, so hat man ihren Begriff doch nicht immer genau zu bestimmen, und noch weniger den Gründen nachzuspüren gesucht, weswegen sie ein so wichtiger Gegenstand der Rechtslehre ist. Sicherer als die Spekulazion hat den Menschen auch hier ein dunkles, unentwickeltes Gefühl geleitet, welches der philosophische Rechtsforscher aber in deutliche Begriffe auflösen muſs.

Es bedarf wol kaum einer Erinnerung, daſs im Naturrechte nicht von der inneren (moralischen) Freiheit, welche, als eine übersinnliche Kausalität, durch keine äuſsere Gewaltthätigkeit unmittelbar verletzt werden kann, sondern bloſs von der äuſseren (juridischen) die Rede seyn darf, welche für den moralischen Menschen allerdings einen mannichfaltigen, ausgezeichneten Werth hat; a) als Korrelat der inneren Freiheit. Zwar beruhet der

innere Werth dieser moralischeu Freiheit auf dem Adel der Maxime wie auf der Stärke des Wollens, und beides hängt so wenig von der äufseren Wirksamkeit ab, dafs es ihr vielmehr als Ursache vorhergehen mufs. Aber in Absicht ihrer Tendenz und ihrer praktischen Vollkommenheit würde jene Freiheit unendlich viel von ihrem Werthe verlieren, wenn die Maxime nur eine blofse Gesinnung, das Wollen ein frommer Wunsch bleiben und sich durch keine That äufsern sollte; die edelsten Liebespflichten, sogar die meisten Selbstpflichten gingen dadurch verloren; selbst der höchste, reinste Geist würde sich auf ein müfsiges Selbstanschauen seiner inneren Thätigkeit einschränken müssen, wenn er nur denken und wollen, nicht handeln und in die Bedingungen der Aufsenwelt eingreifen könnte. Desto wichtiger mufs die Freiheit für ein endliches Vernunftwesen seyn. b) in Beziehung auf ein anderes unveräufserliches Gut, auf die Gesundheit, für welche der Mensch nicht gehörig thätig seyn kann, wenn er in dem freien Gebrauche derjenigen Mittel, die zur Erhaltung oder Wiederherstellung dersel-

ben nothwendig sind, beeinträchtigt wird. c) in Beziehung auf das Eigenthumsrecht, mit welchem das Bestehen der Freiheit innigst verknüpft ist. Wir verschieben die Ausführung dieses Satzes bis zur folgenden Nummer.

Aber so wichtig als die Gesundheit kann die Freiheit nicht seyn. Keine einzelne Beschränkung der letztern greift das Leben in seiner wesentlichen Thätigkeit an, aber eine einzige Verletzung der ersteren lähmt den freien Gebrauch der Kräfte oft daurender und schrecklicher als eine jahrelange Einkerkerung, oder kürzt das Leben sogar um mehrere Jahre.

Viertens, das Eigenthum, das Recht, eine Sache mit sich selbst zu verknüpfen, oder ein Ding, mit Ausschliefsung jedes fremden Antheils, blofs nach eigner Willkühr zu benutzen. Kant gründet das Eigenthumsrecht zuerst auf einen Besitz der reinen praktischen Vernunft, das ist, auf eine Voraussetzung derselben, dafs ich durch meinen blofsen Willen ein noch nicht okkupirtes Objekt mit mir verknüpfen dürfe; zweitens auf einen Verstandes-Besitz, vermöge dessen ich wirklich eine Sache, durch den blofsen Willen,

sie zu haben, mit mir verbinde, und drittens, auf einen empirischen Besitz, vermöge dessen ich sie, mit Beistimmung aller vernünftigen Wesen wirklich in meine Gewalt bekomme. Wir dürfen gestehen, dafs unsere einfachere Ansicht des Eigenthumsrechts von dieser kritischen sehr abweicht.

Unsere Philosophie gibt dem Menschen nur darum eine Befugnifs, gewisse Gegenstände zu okkupiren oder mit ausschliefsender Willkühr zu gebrauchen, weil dieselben zur Erhaltung jener drei wesentlichen Bedingnisse der moralischen Wirksamkeit und zugleich zur ethischen Vervollkommnung jedes endlich-vernünftigen Individs nothwendig sind. Es mufs durchaus ein Eigenthumsrecht geben, weil es ein Lebens- Gesundheits- und Freiheits-Recht gibt. Die Bedürfnisse, welche zur Subsistenz und vollkommenen Fortdauer des physischen Lebens und der Gesundheit gehören, sind nicht in dem Überflusse vorhanden, die Gefühle der menschlichen Natur sind nicht so friedlich gestimmt und ihre Begierden nicht so gleichförmig oder so frei von Unersättlichkeit und ausschweifender Hab-

sucht gehalten, dafs eine völlige Güter-Gemeinschaft statt haben könnte. Alles, was unter solchen Geschöpfen nicht in dem höchsten, unerschöpflichsten Überflusse vorhanden ist, mufs unter die Schranken des Eigenthums gebracht werden, wofern die Existenz und Vervollkommnung des Ganzen der Menschheit nicht in Millionen Fällen den Anmafsungen des einzelnen Stärkeren geopfert werden, oder die Objekte der blutigsten Kriege seyn sollen. Wären Wasser und Licht so sparsam wie Mehl und Wein vorhanden, so würden sie sogleich zu dem Werthe eines wahren Eigenthums steigen.

Einen sehr hohen Werth erhält das Eigenthumsrecht zugleich durch seinen innigen Zusammenhang mit der Freiheit. Zwar darf es kaum erinnert werden, dafs beide Begriffe nicht identischer Art sind. Die äufsere Freiheit ist mehr das Vermögen, oder, als ein Recht betrachtet, die Befugnifs, unsere Kräfte in der Sinnenwelt nach blofser Willkühr überhaupt zu gebrauchen, das Eigenthumsrecht mehr die Befugnifs, unsere Kräfte mit Ausschliefsung fremder Willkühr auf gewisse Gegenstän-

de zu äufsern. Aber ohne alles Eigenthumsrecht würde es kein armseligeres Recht geben, als jene Freiheit; beide Befugnisse hängen unzertrennlich zusammen; der Mensch ist ein wahrer Sklav, wenn ihm alle oder nur die meiste willkührliche Nutzung der Aufsendinge versagt ist. Die blofsen freien, selbst auf keinen Ort eingeschränkten, Bewegungen der Glieder ohne den sicheren und beliebigen Gebrauch gewisser Objekte, sowie die freieste Benutzung der grofsen Gemein Güter, der Luft und des Lichts, sind keine Freiheit, welche dieses Namens in einem vollen Sinne werth wäre.

Durch den Einfluſs auf unsere ethische Vervollkommnung, zu welchem eine Menge äufserlicher Objekte durch einen freien Gebrauch genützt werden hönnen, wird die rechtliche Wichtigkeit des Eigenthums noch erhöhet.

Fünftens, die Ehre. Zwar ist die gute Meynung eines Vernunftwesens von dem andern schon, als das Resultat ihrer moralischen Würde, ein wesentliches Attribut jedes Menschen; aber zu einem Rechtsobjekte wird sie

nur deswegen erhoben, weil sie die gröfste Bedingung jenes wechselseitigen Zutrauens ist, ohne welches der Mench die ungestöhrte Dauer seiner übrigen rechtlichen Existenz (seiner anderen unveräufserlichen Menschengüter) nicht vollkommen zu sichern vermag. Mehr davon nachher. Dafs der reine Begriff dieser Achtung in jedem Staate unter dem Charakter einer bürgerlichen Ehre in höchst mannichfaltige Formen übergeht, ist natürlich; dafs er durch gesellschaftliche Verhältnisse, durch Überverfeinerung der Kultur, durch Anmafsungen und eine Eitelkeit, welche endlich den Ton zu einer daurenden Observanz gibt, sogar weit über seine wahren Gränzen bis zu konventionellen Nichtigkeiten ausgedehnt wird, geht unsere Bestimmungen eben so wenig als die Ausdehnung des Eigenthums über den Begriff eines nothwendigen Bedürfnisses an.

Nur diese fünf Momente zusammengenommen, erschöpfen den Begriff der allgemeinen Objekte des Rechts, und alles, was in dem letzteren vorkommt, mufs zu einem jener Gegenstände gehören. Wofern die kritische Philosophie dem Rechte das Problem:

wie können freie Wesen neben einander frei existiren, als charakteristische Aufgabe vorlegt: so scheint uns diese Ansicht einen dreifachen Mangel zu haben. Erstlich begreift sie, wie wir oben erwähnten, nur Einen Theil der Rechtsobjekte, die äufsere Freiheit, deren Idee keiner genaueren Philosophie mit dem Begriffe des physischen Lebens, der Gesundheit, des Eigenthums, am wenigsten der Ehre identisch seyn sollte. Zweitens gebraucht sie hier das Wort Freiheit in einem doppelten Sinne. Wie können moralisch-freie Wesen neben einander auch äufserlich frei existiren, sollte jene Aufgabe heifsen. Blofs in dem Mangel dieser genauen Unterscheidung, der sich von dem Kritizism auf keine Weise ganz ablehnen läfst, ist die Ursache der Erscheinung zu suchen, dafs die kritische Rechtsdedukzion jene wichtige, unerlafsliche Frage umging: *warum* sollen moralisch-freie Wesen auch äufserlich frei existiren? Drittens trifft diese Bestimmung nicht den urspränglichen Charakter des Rechts. Nur Moralität, nicht Freiheit ist der höchste Zweck des Menschen, denn die (innere) Freiheit ist nicht die Mo-

ralität selbst, sondern nur eine Bedingung derselben (des sittlichen Handelns und Wollens). Die Aufgabe, wie können moralische Wesen die Bedingungen ihrer Sittlichkeit sichern, ist also dem Charakter des Rechts in Hinsicht auf seinen wahren Grund durchaus gemäfser, als die Frage, wie freie Wesen neben einander auch äufserlich frei existiren können.

* * *

Einen höhern Werth erhalten jene Rechtsobjekte für des sinnliche Vernunftwesen noch dadurch, dafs sie zugleich die einzigen Bedingungen und sogar Theile seines sinnlichen Genusses, seiner Glückseligkeit sind. Man wird diese Äufserung nicht falsch deuten; es ist hier nur von einem höheren Werthe, nicht von einer strengen Sankzion die Rede, welche nur moralischer Art seyn und nur von der Persönlichkeit ausgehen kann. Wofern wir aber zugleich behaupten, dafs die Sinnlichkeit ein Analogon von Recht begründe, so beruhet die Entscheidung dieses Punktes auf einer Lösung des Problems: ob mit der Moral das Reich aller Selbstzwecke geschlossen sey, oder ob aufser ih-

rem Gebiete noch ein solcher Zweck gedacht werden könne. Da Selbstzweck nichts weiter ist, als das letzte Ziel, was durch eine Handlung begehrt wird, so mufs derselbe nicht allein für das höhere, moralische, sondern auch für das niedere, sinnliche Begehrungsvermögen, für die Vernunft und thierische Natur zugleich statt haben. Dafs ein lebloses Ding und ein blofs vegetirender Organism keinen Selbstzweck, sondern nur einen von aufsen erborgten und nach aufsen gehenden Zweck haben könne, ergibt sich von selbst; denn jeder Zweck mufs gewollt werden; ohne ein Erkenntnifsvermögen, welches die Idee eines Zweckes auffassen, und ohne eine Empfindung, welche einen Wunsch fühlen und die Realisirung desselben begehren kann, wirkt die Natur nach den blofsen Gesetzen der Schwerkraft, der Anziehung, der Pflanzen-Regsamkeit. Nun kann zwar aufser dem höheren Begehrungsvermögen und dem Reiche des Sollens kein Vernunft- und kein Hochzweck daseyn; aber ein Selbstzweck findet sich allerwärts da, wo ein letztes Ziel der Handlung von einem wollenden Wesen begehrt

werden kann. Wo dieses aber der Fall ist, da hört sogleich das blofse Sachenreich auf. Man hat nur dann ein Recht, ein Ding als eine blofse Sache zu behandeln, das heifst, die Bedingungen seines vollen Daseyns nach blofser Willkühr aufzuheben oder zu ändern, wenn es nichts weiter als eine Sache ist, wenn es in sich selbst schlechthin keinen Selbst- oder letzten Zweck hat. Nun hat die sinnliche Natur in der Befriedigung ihrer Neigungen, in der Glückseligkeit einen Selbstzweck; sie mufs dadurch also so viel Recht erhalten, dafs sie nicht als eine blofse Sache gebraucht werden darf.

Nur aus diesen Bemerkungen ergibt sich, dafs der Mensch kein Recht habe, die Thiere ohne Noth und nach blofser Willkühr zu martern. Zwar empört sich schon das gemeinste Gefühl gegen eine fühllose Behandlung derselben, und man hat häufig genug von ihren angeblichen Rechten wie von dem wirklichen Unrechte geschrieben, was ihnen durch eine grausame Begegnung zugefügt wird. Aber worin hat man dieses Unrecht gewöhnlich gesucht? Die meisten Gelehrten, als Jakob und

Feuerbach, finden es hauptsächlich darin, dafs eine grausame Behandlung der Thiere auch die Barbarei oder Ungerechtigkeit gegen die Menschen befördere, dafs sie das ganze Gefühlvermögen eines sinnlichen Vernunftwesen brutalisire. Wir glauben dagegen, dafs dieses Unrecht vielmehr in der Beschaffenheit der thierischen Natur selbst liege (wie überhaupt jedes Recht zuerst von dem berechtigten Subjekte selbst ausgehen mufs), dafs es der Vernunft durchaus widerspreche, ein Ding, welches keine blofse Sache seyn kann, als eine solche, und ein Geschöpf, welches kein Automat ist, als empfindungslos zu behandeln. Zwischen den Thieren unter einander kann freilich ein solches Analogon von Recht nicht gedacht werden, weil sie keine Verstandes-Einsicht für die Verpflichtung haben, dasselbe zu achten; aber die Vernunft mufs jeden Selbstzweck ehren, wo sie ihn findet. Dafs der Zweck jeder sinnlichen Natur dem moralischen weichen müsse, und dafs daher der Mensch die Thiere für seinen Nutzen gebrauchen könne, wird füglich mit dieser Ansicht bestehen.

Auch von einer andern Seite erhalten jene Güter, als bloſse Bedingungen des sinnlichen Genusses, für den Rechtsphilosophen ein gewisses Interesse, in sofern sie, wenn wir historisch, nicht philosophisch auf den Ursprung des Rechts sehen, die einzigen Entstehungsgründe desselben sind, und in sofern sich ihr höchster oder einziger Werth für den gröſsten Theil der Menschen, bei welchem immer die Sinnlichkeit vorherrscht, nur auf die Foderungen der sinnlichen Natur gründet.

5.

Urrechte und abgeleitete Rechte.

Ob es Urrechte und abgeleitete Rechte gibt, kann nach unserer Meynung gar die Frage nicht seyn. Nur eine genaue, von allen Schwierigkeiten freie Bestimmung und scharfe Begränzung beider Rechte bleibt eine misliche Aufgabe.

Nach unserer Ansicht kann man diese Klasifikazion in einem strengen und minder strengen Sinne vornehmen. Nach dem ersten Sinne halten wir uns an den strengen Begriff eines Urrechts, welches nur etwas

Ursprüngliches, nichts Abhängiges seyn kann, und gewissen abgeleiteten, sekundären oder nachfolgenden Rechten entgegengesetzt werden soll. Die Kriterien eines solchen Rechts würden also seyn a) dafs es, als ein sinnliches Bedingnifs des moralischen Menschenthums, an der ursprünglichen Beschaffenheit der sinnlichen Menschennatur haftet; b) dafs es, als ein Ur-Attribut, den einzigen oder doch vorzüglichsten Grund von gewissen abgeleiteten oder hypothesischen Rechten enthält.

Da wir das Recht lieber objektiv als subjektiv betrachten, und in dem objektiven Begriffe desselben nur den Grund aller subjektiven Befugnisse finden können, so wollen wir auch die Gegenstände dieses Abschnittes lieber unter dem Charakter von Urrechts-Gütern als von Ur-Rechten aufführen; denn nur auf das, was ursprünglich recht ist, kann ein wahres Urrecht statt finden. Es gibt in einem strengen Sinne nur drei solcher urrechtlichen Güter: erstlich das Leben, das höchste Urrechtsgut im strengsten Verstande; zweitens, die Gesundheit; drittens, die Freiheit, der freie äufsere Gebrauch des ganzen physischen

Organism. Diese drei Güter haften ursprünglich an der sinnlichen Menschennatur; sie machen ihre wesentlichsten Eigenheiten und Vorzüge aus; sie sind unmittelbar mit ihr gesetzt und nicht aufser derselben vorhanden.

Alles aber, was nicht ursprünglich mit ihr selbst gesetzt, sondern aufser ihr, und zugleich einzig oder doch vorzüglich nur wegen jener Güter da ist, mufs zu den abgeleiteten Rechten gezählt werden. Dahin gehört also 1) das Eigenthum, welches keine ursprüngliche Selbstständigkeit haben kann, erstlich, weil es nicht unmittelbar an der einfachen Menschennatur hängt, weil die äufseren Gegenstände nicht wesentlich mit derselben verknüpft sind; zweitens aber, weil es seinen einzigen oder doch vorzüglichen rechtlichen Werth nur in Beziehung auf jene Urrechtsgüter erhält. b) die Ehre. Auch diese ist kein Gut, welches ursprünglich in dem sinnlichen Organismus des Menschen, sondern blofs in der Meynung anderer, von ihm verschiedener, Vernunftwesen liegt; sie ist ferner, als Rechtsobjekt, mehr wegen jener Ur-Bedingungen der Persönlichkeit, als ihrer selbst wegen

vorhanden. Solange die gute oder schlechte Meynung Anderer von uns blofse Meynung bleibt, ist sie für das vernünftige Individ durchaus keine wesentliche Bedingung zur Erreichung seiner moralischen Zwecke, weil sie dasselbe in dem freiesten Gebrauche aller nothwendigen Mittel zu diesem Behufe weder fördert noch stöhrt. Nur, in wiefern die Nichtachtung, welche Andere gegen uns fühlen, in wirkliche Beleidigungen übergeht, kann die Ehre zu einem Gegenstande des Rechts werden. Indem dieser Mangel an Achtung durch ausgebreitete üble Gerüchte, durch thätliche Herabsetzungen unsere Mitgeschöpfe von uns entfernt, ist er ein Hindernifs unserer intellektuellen und moralischen Bildung, indem er nicht selten in wirkliche Verachtung ausartet, reizt er dieselben auch zu wirklichen Attentaten an unsern anderen Rechtsgütern, indem er das Zutrauen der Menschen gegen uns schwächt oder zerstöhrt, schwächt er auch die Neigung des Andern, uns Anlafs und Stoff zur Erwerbung desjenigen Eigenthums zu geben, was eine nothwendige Bedingung unserer Subsistenz und Vervollkommnung ist. Mit diesen

Bemerkungen wird man zugleich den Einwurf beantwortet finden, dafs die Ehre, als die blofse gute Meynung Anderer von uns, kein sinnliches, materielles Bedingnifs der Persönlichkeit seyn könne, und dafs folglich, da sie doch einmal ein ausgemachtes Rechtsobjekt wäre, unser Begriff vom rechten zu eng sey. Es ist in dem Rechte durchaus nur von einer Ehre, in sofern sie sich durch Worte und That äufsert, wie überhaupt nur von äufseren Handlungen die Rede; auf die blofsen Meynungen Anderer von uns läfst sich gar keine Zwangsbefugnifs anwenden. Schon die absolute Unmöglichkeit, durch materielle Gewalt auf den Glauben, auf die Gesinnung zu wirken, macht ein solches Recht zu einer Schimäre. Selbst auf die positiven Erweisungen der allgemeinen Menschen-Ehre findet kein höheres Recht als auf jede andere Liebespflicht statt; das strenge Recht mufs sich auf die äufseren Verletzungen derselben beschränken.

Einige Gelehrte, besonders Jakob, haben in die Zahl der Urrechte auch die Gleichheit aufgenommen. Zwar scheint diese Gleichheit, welche freilich, um uns hier eines jakobschen

Ausdruckes zu bedienen, nur eine formale seyn darf (denn die materiale (Gleichheit der Stände und Güter-Gemeinschaft) ist ein Unding, wiewohl sie besonders in republikanischen Staaten und bei Revoluzionen das grofse Idol jedes politischen Fanatismus zu seyn pflegt), schon mit der vernünftigen menchlichen Natur selbst, in sofern man mehrere solche neben einander befindliche Naturen annimmt, gesetzt zu seyn. Gleichwohl können wir sie nicht unter die Zahl der Rechtsobjekte, am wenigsten der Urrechte aufnehmen; denn sie haftet nicht an der Natur des vernünftigen Individs selbst. Die Idee derselben geht erst als Resultat aus dem Gedanken hervor, dafs die sinnlichen Bedingnisse der Persönlichkeit bei allen vernünftigen Einzelwesen gegen Verletzungen geschützt werden sollen. Da dieser Schutz bei gleichartigen Wesen in ihrem wechselseitigen Verhältnisse auch als gleichartig gedacht werden mufs: so ist jene Gleichheit zwar eine nothwendige Foderung der Moral und des Rechts, aber kein eigentliches Rechtsgut, kein wirkliches Objekt, sondern mehr ein leitendes Prinzip, eine Art von for-

maler Regel, nach welcher die Vernunft alle Rechtsansprüche zusammenlebender Menschen entscheidet und den Rechtsumfang jedes Individs gegen alle Anmafsungen der partikulären Leidenschaft schützt.

In einem minder strengen Sinne lassen sich aber, wie es häufig geschieht, unter den Urrechtsgütern solche Objekte, auf welche schon im Naturstande ein Recht statt findet, unter den abgeleiteten aber solche verstehen, welche erst im bürgerlichen Zustande, im Staate, durch die zusammengesetzten Verhältnisse einer gröfseren Gesellschaft sichtbar werden. Das Hauptkriterium der abgeleiteten Rechte ist: das Entstehen durch Verträge, man mag den Kontrakt auf eine Übereinkunft zwischen dem einzelnen Bürger und dem Staate im Ganzen, oder zwischen einzelnen Privaten beziehen. Zwar können manche Verträge zwischen einzelnen Menschen auch schon im Naturstande gar wohl gedacht werden, aber die meisten setzen doch gesellschaftliche Verhältnisse voraus, und — was hier vorzüglich bedacht werden mufs, der Staat soll für alle übrigen Rechte nur ein

Medium der Begründung, aber desto weniger ein Entstehungs-Grund seyn, da er in einem strengen Sinne nicht einmal für diese abgeleiteten Rechte ein letzter und einziger Daseyns-Grund, sondern nur eine Bedingung ist, unter welcher solche Rechte sichtbar werden können; denn auch der Grund aller Vertrags-Rechte liegt zuletzt in der menschlichen Natur. Alle übrigen Rechte sind nicht an diese Bedingung gefesselt, und alle jene fünf angeführten Rechtsobjekte sind in dieser Hinsicht ursprüngliche oder Urrechts-Güter; denn sie entstehen nicht durch blofse Übereinkunft, sondern gehen, als wesentliche Bedingnisse des moralischen Menschenthums, allen bürgerlichen Verfassungen vorher, und die Staaten werden um ihrentwillen errichtet. Auch Ehre und Eigenthum gehören in diesem Sinne unter die ursprünglichen Rechtsgüter. Ich kann daher mit Schmalz keineswegs einstimmig seyn, wenn er in seinem Naturrechte (§. 43, Anm. 1.) von diesen Urrechten die Ehre und das Recht des Menschen, Unterlassung aller ihm schädlichen Unwahrhaftigkeit zu fordern, ausschliefst. Schon Heyden-

reich hat die Gründe, welche Schmalz für diese Meynung anführt, im ersten Theile seines Naturrechts (S. 162. ff.) treffend widerlegt.

Aus diesen Prämissen wird schon von selbst deutlich werden, weswegen wir in der Klassifikazion und Aufzählung der Urrechte und abgeleiteten Rechte von den meisten anderen Naturrechtslehrern abweichen. Nach Jakobs Bestimmung (§. 90.) sind blofs folgende drei Urrechte vorhanden, auf Persönlichkeit, Freiheit und Gleichheit. Wir dürfen hier nur über das erste Recht zu dem oben Gesagten noch einige Bemerkungen hinzufügen. Da der Mensch auf solche Güter allein ein Recht haben kann, auf welche nicht blofs eine moralische, sondern auch eine physisch-mögliche Zwangsbefugnifs anwendbar ist, so läfst sich auf die Persönlichkeit, als auf eine, blofs an der intelligiblen Menschennatur haftende Würde, gar kein Recht anwenden, weil dieselbe nicht unmittelbar verletzt werden kann. Nicht auf, sondern nur durch die Persönlichkeit hat der Mensch Zwangsbefugnisse; der Grund aller Rechte kann nicht wieder zu einem einzelnen Bestandtheile derselben

gemacht werden, und der Satz, den Jakob hier auszuführen sucht: „Niemand kann ein Recht haben, irgend eine andere Person als blofse Sache oder als willkührliches Mittel äufserlich zu behandeln“, ist mehr ein Grundsatz des Naturrechts überhaupt als eines besonderen Rechtstheiles.

Noch weniger befriedigt uns die schmalzische Klassifikazion, nach welcher der Mensch erstlich ein Urrecht auf sich selbst, das heifst auf alles, was die Natur seiner Seele und seinem Körper gab, zweitens auf seine Handlungen (auf äufsere Freiheit) und drittens auf den Gebrauch der Sachen haben soll.

Nach Heydenreich (S. 143.) sollen die ursprünglichen Rechte des Menschen in dem Rechte auf seine Persönlichkeit befafst seyn. Wenn er nach diesem Grundbegriffe drei ursprüngliche Rechte der Menschheit annimmt, a) das Recht des Menschen auf die Erhaltung des Daseyns seines Wesens und seiner Vermögen im naturgemäfsen Zustande; b) auf die Vervollkommnungsfähigkeit seiner Natur; c) auf die Freiheit in den Äufserungen seiner Kräfte, sowohl der geistigen als der körperli-

chen: — so sind hier erstlich Leben und Gesundheit zusammengemischt, und zweitens liegt das Recht auf die Vervollkommnungsfähigkeit unserer Natur schon in den drei Rechten auf Gesundheit, äufsere Freiheit und Eigenthum vertheilt. Wer den ungestöhrten Gebrauch dieser drei Güter geniefst, hat auch im vollkommensten Grade das Vermögen, seine Natur zu vervollkommnen.

Auch Fichte hat die Begriffe des physischen Lebens, der Gesundheit und Freiheit schwerlich genau unterschieden. „Das Urrecht, sagt er (S. 131.), ist das absolute Recht der Person, in der Sinnenwelt nur Ursache zu seyn; und nach S. 139. liegt in dem Urrechte a) das Recht auf die Fortdauer der absoluten Freiheit und Unantastbarkeit des Leibes. b) das Recht auf die Fortdauer unseres freien Einflusses auf die Sinnenwelt.“ Da die absolute Freiheit der ersten Nummer nach der zuerst angeführten allgemeinen Bestimmung nichts weiter ist, als das absolute Recht der Person, in der Sinnenwelt Ursache zu seyn, und im Naturrechte auch nichts anderes seyn kann: so ist der Begriff der zweiten Nummer

schon in dem Begriffe der ersten enthalten. — Die fichtesche und jakobsche Ansicht der Urrechte sind hauptsächlich durch kantische Ideen motivirt. Die kantische Bestimmung selbst, welche die (äufsere) Freiheit für das einzige angebohrne Recht des Menschen erklärt, könnte nur dann gerechtfertigt werden, wenn man die Idee derselben über alle Gränzen ausdehnt.

6.

In wiefern beschränkt das Recht sich selbst?

Es ist eine Idee, welche besonders Jakob verfolgt und auszuheben gesucht hat: dafs sich das Recht selbst beschränke. „Kein Mensch hat im Verhältnisse gegen den andern ein unendliches Recht, sondern die Rechte des Einzelnen sind durch die Rechte aller, uud diese sind wieder durch die Rechte des Einzelnen beschränkt," soll dieser Satz sagen. Das Merkmahl einer Freiheit nach allgemeinen Gesetzen in dem kritischen Rechtssatze hat die erste Veranlassung zu dieser Idee, sowie zu dem bereits angeführten jakobschen Rechte der formalen Gleichheit gegeben. Dafs uns

jenes Merkmahl wie dieses Recht, als ein besonderes Urrecht, unstatthaft oder überflüssig zu seyn scheint, weil sich die Idee von Gleichheit der Rechte schon von selbst bei einem praktischen Satze versteht, welcher alle Vernunftwesen für nichts Geringeres als Vernunftwesen nehmen, das heifst, sie in ihren Ansprüchen auf die Sicherung der Bedingnisse ihrer moralischen Wirksamkeit und Vervollkommnung als gleichartig voraussetzen mufs, haben wir schon vorher erklärt.

Bei einer genaueren Untersuchung (hauptsächlich der jakobschen Rechtslehre) ergibt sich indessen, dafs die kritische Rechtsphilosophie von jenem Satze einen noch ausgedehnteren Gebrauch macht, und ihn bei den Kollisionen der Rechte besonders auf die Anwendung blofser proporzionirlicher Zwangsmittel zur Behauptung der Rechte bezieht. So erklärt Jakob in einer schon oben angeführten Stelle seiner Rechtslehre (§. 125. Anm.) die heimliche Ermordung eines Diebes zur Sicherung eines kleinen Theils unseres Eigenthums selbst auf den Fall, dafs jene Ermordung das einzige Mittel zu dieser Sicherung sey, für un-

rechtmäfsig, weil weder die Art noch der Grad des Zwanges als allgemeines Gesetz gedacht werden könne. „Wer daher, setzt er am Ende hinzu, das dem Zwecke proporzionirliche Zwangsmittel nicht in seiner Gewalt hat, mufs die Ausübung seines Rechts lieber aufgeben, als sich widerrechtlicher Mittel bedienen“. — In einem noch ausgedehnteren Sinne würde man jenes Merkmahl gebrauchen, wenn man es auf die Beschränkung der Privatrechte durch das allgemeine Beste beziehen wollte. Es dürfte uns hier zu weit führen, zu untersuchen, ob Jakob dasselbe wirklich in diesem Sinne anwendet, was sich zwar nicht deutlich aus den Grundsätzen seiner Rechtslehre, aber desto offener aus seinen Prinzipien der Polizeigesetzgebung über die Beschränkung des Eigenthumsrechts durch das Staatsbeste ergibt. §. 173.

Wir wollen hier erstlich nur kurz berühren, dafs es unmöglich ist, den letzten und vorletzten Sinn, in welchem jenes Merkmahl angewandt wird, aus den Worten selbst bestimmt zu entwickeln. Ein beschränkender Satz mufs auch ein deutliches und genau be-

gränzendes Prinzip seiner Beschränkung in sich enthalten. Aber es gibt wenige Sätze, welche eine laxere und mehr prekäre Auslegung zuliefsen, als ein Gebot, das uns ein Handeln nach allgemeinen Gesetzen aufgibt. Nur an einem bestimmten Inhalte des Gesetzes ist dem praktischen Forscher gelegen. Wofern man uns mit jenem Merkmahle auf das, was sich mit dem allgemeinen Willen aller Individuen oder Staatsglieder verträgt, hinweisen will, so kann hier die Rede nicht von dem seyn, was die sämmtlichen Glieder eines Staats wollen können (denn sie könnten zuweilen auf sonderbare, auf nichtige oder gar verwerfliche Zwecke verfallen), noch was sie wirklich wollen oder in manchen Staaten gewollt haben (denn die Allgemeinheit des Willens ist, wie die Mehrheit der Stimmen, nie eine sichere Schutzwehr gegen Thorheiten und Unsittlichkeiten gewesen), sondern nur, was sie wollen sollen. In diesem Falle werden wir auf die Moral verwiesen, wohin wir aber nicht gewiesen seyn wollen, weil wir keinen allgemeinen ethischen, sondern einen besonderen Rechtssatz erwarten.

Jene zweite Anwendung des besagten Merkmahls verdient indessen eine genauere Berücksichtigung, obwohl die jakobsche Bestimmung, wie richtig sie auch den angegebnen Fall, als bloſse Thatsache, entscheidet, in Absicht ihrer Gründe nicht befriedigen kann; denn sie läſst noch immer die wichtige Frage zurück, nach welchem Prinzipe jene Anpassung der Mittel zu ihrem Zwecke entschieden werden, welches Mittel eigentlich proporzional seyn müsse? Vielleicht, daſs unsere Theorie die Lösung dieser Aufgabe mehr als die meisten andern erleichtert. Wir dürfen hier nemlich nur auf das eigentliche Wesen der sämmtlichen Bedingnisse des moralischen Menschenthums, auf das Verhältniſs derselben unter sich selbst und zu der Moralität überhaupt sehen, um zu finden, daſs unter denselben nur ein einziges einfaches Gut ist, die übrigen aber aus mehreren Theilen bestehen. Das physische Leben kann nur Einmal zerstöhrt werden, aber Gesundheit, Freiheit, Eigenthum und Ehre sind aus so vielen einzelnen und so mannichfaltigen Bestandtheilen zusammengesetzt, daſs sie sowohl in Absicht des Grades als der Art

höchst mannichfaltig verletzt werden können. Daraus ergibt sich zugleich, dafs diese Theile, als blofse Einzelheiten, keine absolute, sondern nur eine relative Unverletzbarkeit haben, dafs sie nicht so wichtig als ganze Rechtsgüter, und dafs die besonderen Theile eines unwichtigern Rechtsguts nicht so erheblich als die eines wichtigern seyn können; die einzelnen Bestandtheile des Eigenthums müssen denen der Gesundheit, und die einzelnen Theile der Ehre müssen der ganzen Freiheit an Wichtigkeit nachgeben. Nur der innigere oder laxere Zusammenhang, in welchem diese individuellen Objekte mit dem höchsten Zwecke stehen, kann hierüber entscheiden. Je wesentlicher nothwendig eins derselben für die moralische Wirksamkeit ist, desto unveräufserlicher mufs es auch seyn. An sich und im Ganzen ist aber kein einziges allgemeines Rechtsgut unveräufserlich, weil sie alle wesentlich sind, und der Werth jedes einzelnen ganzen Guts wägt in der Regel den Werth des anderen auf. Wie unrechtmäfsig es daher auch seyn würde, die Sicherung eines entbehrlichen Theils unseres Eigenthums durch den Mord

eines Diebes (als durch die einzige Bedingung jener Sicherung) zu erzwingen, so würde man doch zur Tödtung eines Räubers, der uns alles Eigenthum rauben und uns dem Hungertode aussetzen wollte, die vollste Berechtigung haben. Seine ganze Gesundheit kann der Mensch um keinen Preis veräufsern; denn an ihr hängt auch das Leben.

Es gibt also, was auch einige Gelehrte dagegen gesagt haben mögen, wirkliche Grade des Rechts, weil es wichtigere und unwichtigere Rechtstheile gibt. Durch diese Ansicht wird die Entscheidung aller Kollisionsfälle sichtbar erleichtert, und nur in diesem Sinne läfst sich am richtigsten behaupten, dafs sich das Recht selbst beschränke. Es beschränkt sich nach den Graden der Unveräufserlichkeit oder Wesentlichkeit der einzelnen Rechtstheile. Auf ein näheres Detail dürfen wir uns hier nicht einlassen. Schon der gesunde Menschenverstand hat seit Jahrtausenden darüber eine Menge richtiger Grundsätze aufgestellt, und die verschiedenen Abstufungen von Strafen, welche das peinliche Recht für die besonderen Verletzungen der einzelnen Rechtstheile eingeführt

hat, sowie der nähere oder entferntere Zusammenhang dieser Theile mit dem physischen Leben, können uns auch hier trefflich leiten.

7.
Erwerbung.

Die erste und ursprüngliche Erwerbung des Menschen, besonders des blofsen Naturmenschen, ist die sogenannte Okkupazion. Etwas in Besitz nehmen oder okkupiren, heifst nach Jakob (§. 152.), eine Sache durch eine freie Handlung so mit sich verbinden, oder sie in ein solches Verhältnifs mit sich bringen, dafs jedermann leicht schliefsen kann, dafs man sie gebrauchen wolle, und die freie Handlung, wodurch dieses geschieht, heifst die Besitznehmung. Er fügt in dem folgenden Paragraphen hinzu: „die Erwerbung eines Rechts auf bestimmte Sachen, die niemandem gehören, geschieht durch die erste Besitznehmung (res nullius cedit primo occupanti). Denn, wer eine Sache, die niemandem gehört, in Besitz nimmt, bringt sie erstlich auf eine rechtliche Art mit sich selbst in Verbindung, weil er niemandes Rechte dabei verletzt; und zwei-

tens, da jeder ein Recht auf Sachen der Möglichkeit nach hat: so mufs auch jedem ein Recht auf die bestimmten Sachen eingeräumt werden, in deren Besitz er sich gesetzt hat, ohne dabei die Rechte eines Andern zu verletzen."

Wer eine herrenlose Sache zuerst ergreift und mit sich verknüpft, verletzt zwar keines Anderen Rechte; man begreift aber nicht, weswegen die übrige Welt diese Handlung als einen heiligen und rechtsgültigen Akt achten soll. Wenn wir den Fall setzen, dafs von zwölf oder mehreren Menschen, deren sämmtliche Begierden zu gleicher Zeit auf ein Bedürfnifs fallen, was sie zugleich sehen, der schnellfüfsigste dieses Objekt zuerst ergreift; dafs von zwei Flotten die eine, von einem zufälligen glücklichen Windstofse begünstigt, ein paar Minuten früher auf einer unbewohnten Insel landet, und ihre Besitznehmung derselben auch einige Minuten früher durch gewisse Symbole zu erkennen gibt: so frage ich jeden Unbefangenen, warum sollen die Anderen diese Besitznehmung für durchaus gültig und heilig ansehen, zumal wenn auf ihrer

Seite die Noth eines gröfseren Bedürfnisses ist? Kann eine blofse Ergreifung und wörtliche oder symbolische Erklärung über Besitz, welche keine einzige moralische Empfehlung, sondern nur den Vorzug der früheren Zeit für sich haben, auch moralische Befugnisse begründen und die Ansprüche der ganzen übrigen Welt auf die ergriffenen Objekte vernichten? Um einen noch ausgezeichnetern Fall aufzustellen, lasse man einen Menschen, den List und physische Stärke in seinem Vorhaben begünstigen, in einer unbewohnten Gegend, wohin ihn der Zufall mit mehreren Genossen verschlägt, so viele Bedürfnisse zuerst ergreifen, dafs die Anderen bei seinem Überflusse in einen darbenden Mangel herabsinken. Ist die erste Okkupazion einer herrenlosen Sache ein durchaus gültiges Rechtsmittel der Erwerbung, so müssen alle Menschen jene Handlung auch als gültig und rechtmäfsig ehren.

In diesen Bemerkungen scheint uns die ausgemachte Wahrheit zu liegen, dafs die erste Okkupazion nicht für ein heiliges, durch rechtliche Ur- Prinzipien empfohlnes Mittel der Erwerbung anzusehen ist, sondern dafs sie theils

mannichfaltiger Einschränkungen bedarf, theils — was die Hauptsache ist, dafs sie in den Augen des Philosophen nur für einen rechtlichen Nothbehelf gelten kann, welcher dann eintreten mufs, wenn die anderen höher autorisirten Erwerbsarten in dem rohen Naturstande noch nicht, oder bei manchen Fällen gar nicht statt finden können. Es bleibt eine ewige Wahrheit: wer den Zweck will, mufs auch die Mittel wollen. Nun gibt es zur Realisirung des Eigenthumsrechts, welches nach den Geboten der Vernunft schlechthin realisirt werden soll, besonders vor der Organisazion politischer Verfassungen kein anderes Mittel als die Besitznehmung des Herrenlosen, wie es zur Begründung des Rechts überhaupt kein einziges durchgreifendes Mittel als den Zwang gibt. Die Gültigkeit der Okkupazion ist eine der ersten Bedingungen des rechtlichen Friedens. Als einziges Medium der ersten Realisirung des Eigenthumsrechts und als Grundlage für die meisten nachfolgenden Arten der Erwerbung erhält also die Okkupazion eine ausgemachte, wiewohl keine selbstständige, sondern nur subalterne Rechtsgültigkeit,

welche nicht schon ursprünglich in der reinen Idee des Rechts liegen kann. Die kantische Ansicht von der Okkupazion (S. 85.), nach welcher „die Möglichkeit, auf diese Art zu erwerben, sich auf keine Weise einsehen noch durch Gründe darthun läfst, sondern eine unmittelbare Folge aus dem Postulate der praktischen Vernunft ist," hat nicht einmal auf seine treuesten Schüler einige Überzeugungskraft geäufsert; denn auch Jakob erklärt die erste Besitznehmung nicht blofs für den einzigen Grund, sondern auch für die einzige Art und Weise, wie sich jemand ein Recht auf Sachen, die niemandem gehören, erwerben könne. §. 154.

Zu den höheren, mehr durch die Moral empfohlnen Erwerbsarten, welche die blofse Okkupazion mit den Fortschritten der bürgerlichen und rechtlichen Kultur immer mehr verdrängen oder seltener machen, zählen wir die Bearbeitung einer Sache, ihre Einrichtung zum Gebrauche, ihre Produkzion, ihre Veredlung. Jede Art dieses Antheils, den der Mensch an einer Sache hat, macht ihn in gewisser Hinsicht zum Schöpfer derselben, und wenn diese

Abhängigkeit derselben von ihm, ohne den sie überhaupt nicht oder doch nicht in dieser Form da wäre, kein Recht des Eigenthums geben sollte, so könnte sie nichts geben. Wer daher einen herrenlosen Acker urbar macht und besäet, wer ein rohes Stück Holz zu einem brauchbaren Instrumente umschafft, wer gewisse allgemeinnützliche Befriedigungsmittel der menschlichen Bedürfnisse bearbeitet und erfindet, kann sich mit Recht als ihren Eigenthümer ansehen.

Das höchste Eigenthumsrecht wird begründet durch eine völlige Schöpfung. Es gibt aber für endliche Wesen keine reinere Schöpfung, als die Erfindung und Aufstellung gewisser Ideen, Erkenntnisse, Wahrheiten; denn der Produzent einer Waare, eines Kunstwerks mufs sich wenigstens den Stoff von der Natur geben lassen, und vermag demselben nur die Form anzubilden; der Schriftsteller, der kein literarischer Räuber oder seelenloser Nachahmer ist, nimmt Materie und Form aus sich selbst. Keinem Produzenten gebührt daher ein höheres Recht an den Werken seiner Erfindung als dem Autor und Komponisten. Es

scheint mir, dafs man diese Ideen zum Grunde legen müsse, wenn man über die Gültigkeit oder Ungültigkeit des Nachdrucks vor dem Forum des blofsen natürlichen Rechts urtheilen will. Man kann den Nachdruck in einem strengen Sinne gar nicht mit der Nachbildung eines Kupferstiches, noch weniger eines Gemähldes und einer Maschine vergleichen. Wer ein Gemählde nachmahlt, einen Kupferstich nachsticht, eine Waare oder Maschine nacharbeitet, mufs selbst Künstler seyn und liefert ein wahres Kunstproduckt seiner schaffenden Hand; nur die Idee dazu entlehnt er von einem Andern; er kann den ersten Erfinder sogar übertreffen. Bei einer Schrift bleiben Form und Materie dieselben, sie mag gut oder schlecht abgedruckt seyn; bei einem Gemählde und Kupferstiche ist die Darstellung und Ausführung einer erfundenen Idee fast noch wichtiger als die Idee selbst. Die Kunst des Nachdruckers beschränkt sich auf die blofsen Symbole eines fremden Produkts, auf die Zusammenfügung von Worten und Buchstaben; bei Gemählden und Kupferstichen sind die nachgemachten Kunstwerke keine

Zeichen des Ur-Gemähldes, sondern wirkliche Gemählde. Der Nachdrucker entwendet daher dem Autor das Wesentliche seines ganzen Produkts und vervielfältigt durch seine Zuthat die blofsen Zeichen derselben; der Nachkupferstecher und Nachmahler mufs zur Mittheilung fremder Erfindungen etwas Wesentliches von seinem eignen Künstler-Talente, die Schönheit der Form, hinzuthun, um sie zu dem zu machen, was sie seyn sollen; durch diese Hinzuthat des Eignen kann er sich wirklich aneignen, was der Nachdrucker durch die Darstellung blofser Symbole nicht kann; durch zehntausend Nachdrücke vervielfältigt, bleibt der Inhalt eines Buchs immer, was ein nachgeahmtes Gemählde nie ist und seyn wird: ein blofses fremdes Produkt, dessen willkührliche Nutzung nicht jedem Zeichen-Vervielfacher, wie dem Künstler die Benutzung eines nachgeschaffenen Kunstwerks, gestattet seyn kann. Wenn Jakob den Nachdruck gegen die Aussprüche des Naturrechts in Schutz nimmt, und (S. 139.) behauptet, dafs die Versuche der scharfsinnigsten Köpfe, die Unrechtmäfsigkeit desselben aus dem ble-

fsen Begriffe des Eigenthumsrechts zu beweisen, vergeblich gewesen wären: so möchte ich antworten, dafs die scharfsinnigsten gegentheiligen Versuche, die Rechtmäfsigkeit des Nachdrucks vor dem blofsen Forum des Naturrechts zu zeigen, nicht im Stande gewesen sind, die empörenden Aussprüche des gemeinen Menschengefühls gegen seine Ungerechtigkeit abzuweisen.

8.

Verträge.

Wofern unsere Theorie zur Aufhellung eines Theils der Rechtswissenschaft, welcher sich über die interessantesten Verhältnisse der zusammenlebenden Menschheit verbreitet, aber zugleich mit den bedeutendsten Schwierigkeiten verknüpft, und daher eben so verwickelt als fruchtbar, und durch die abweichenden Meynungen der Rechtsforscher noch dunkler gemacht ist, etwas beitragen sollte: so dürfte ihr auch dieses zu einiger Empfehlung gereichen.

Die beiden Hauptpunkte und zugleich Hauptschwierigkeiten, auf welche hier alles

ankommt, sind: a) die Theorie der Verträge aus dem aufgestellten höchsten Rechtsprinzipe zu erklären und mit demselben in Einstimmung zu bringen; b) ein Zwangsrecht zur Leistung der Verträge zu begründen.

Was den *ersten* Punkt betrifft, so glauben wir die eigentliche Theorie der Verträge schon durch die Bemerkungen der sechsten Nummer über die Selbstbeschränkung des Rechts eingeleitet zu haben. Sobald man nemlich von der Idee ausgeht, dafs unter den allgemeinen Rechtsobjekten in Absicht ihrer Wichtigkeit eine gewisse Subordinazion statt findet, und dafs diese Güter, aufser dem Leben, aus einer Menge einzelner Theile zusammengesetzt sind, welche nur durch ihre Vereinigung ein Ganzes ausmachen, und von welchen manche Einzelheiten für die höchsten menschlichen Zwecke entbehrlich und eben daher auch veräufserlich sind: so kann es mit einer Theorie der veräufserlichen Rechte — was im Grunde die ganze Theorie der Verträge ist, gar keine Schwierigkeit haben.

Man sagt gewöhnlich: ein Vertrag ist ein angenommenes Versprechen. Diese Bestim-

mung trifft aber mehr das Formelle als das Materielle bei einem Vertrage. Weit erschöpfender ist daher Hufelands Erklärung: *) „ein Vertrag ist die erklärte Einwilligung Mehrerer zur gegenseitigen Veränderung einiger von ihren Rechten;“ oder Jakobs Bestimmung: „eine Handlung, wodurch Rechte übertragen und von dem, welchem sie übertragen sind, angenommen werden, heifst ein Vertrag.“

Zwar bleiben jene angeführten Rechtsobjekte im Allgemeinen unübertragbar; wir haben diefs schon oben erinnert. Aber in Absicht des Besonderen müssen sie in folgenden Fällen veräufserlich seyn: a) wenn der Mensch sich in die Nothwendigkeit gesetzt sieht, den unwichtigern Theil eines Rechtsguts dahinzugeben, um die wichtigern Stücke desselben Guts oder andere Rechtsobjekte zu retten. b) wenn die einzelnen Theile eines Rechtsguts zu einem solchen Überflusse steigen, dafs mehrere derselben aufhören, wesentliche Be-

---

*) Institutionen des gesammten positiven Rechts etc. 2te Aufl. 1803. §. 92.

dingnisse des moralischen Wirkens und Aufstrebens zu seyn.

In diesen paar Sätzen liegt vielleicht die ganze Theorie der Verträge erschöpft. Was thut der Dienstbote, der einen beträchtlichen Theil seiner Freiheit veräufsert oder verhandelt? Er opfert ihn nur auf, um sich durch den verdienten Lohn ein paar höhere und ganze Rechtsgüter, Gesundheit und Leben zu sichern. Bei dem Verdingungs- Kauf- und Tausch - Vertrage veräufsern beide Paziszenten nur etwas von den Theilen ihres Eigenthums, um dafür ein anderes Eigenthums - Stück zu gewinnen, was sie in einem höheren Grade für ihren höchsten Zweck anwenden können. Bei dem Schenkungs - Vertrage gibt der Mensch nur einige überflüssige (seiner moralischen Vollkommenheit nicht wesentlich - nothwendige) Theile seines Eigenthums weg. Aber ein ganzes Rechtsgut dahingeben, darf er nicht, und die höchste Geneigtheit seiner Mitmenschen, diese Gabe anzunehmen, könnte einen solchen Akt nicht rechtsgültig machen, weil zu demselben die innere, subjektive Berechtigung fehlt. Keiner darf sein ganzes Eigenthum

wegschenken oder seine ganze Freiheit verhandeln; aber keiner darf auch die angetragene Veräufserung eines ganzen Rechtsguts annehmen, weil keiner weder in sich noch in Andern die wahren Bedingungen der Persönlichkeit verletzen darf, und der Grundsatz: volenti non fit injuria, ist nur unter grofsen Einschränkungen zu rechtfertigen. Die offenste und ehrlichste Erlaubnifs eines lebensüberdrüssigen Misanthropen kann keinen Menschen berechtigen, ihm das Leben zu nehmen. Auch die Sklaverei oder Leibeigenschaft ist daher im eigentlichsten Sinne ein völlig unrechtlicher Zustand, den die gewöhnlichen empirischen Gründe derselben: Geburt und gröfsere physische Macht, noch abscheulicher machen, und der in einer Verfassung, welche im höchsten Sinne zur Begründung des Rechts bestimmt, und daher zu keiner Sache weniger als zur Autorisirung des Unrechts befugt ist, am wenigsten unter gesetzlicher Autorität statt finden sollte. Eben diese Wahrheit hat auch für den Sozialkontrakt die fruchtbarsten Folgen, in sofern es hier nicht darauf ankommt, was die zusammentretenden Menschen in ihren ge-

genseitigen Verhältnissen etwa veräufsern wollen, sondern nur, was sie weggeben sollen und dürfen.

Allein die Idee, dafs alles, was über die wesentlichen Bedingnisse des moralischen Menschen hinausgeht, auch veräufserlich seyn mufs, kann dem Vernunftwesen eine solche Veräufserung in manchen Fällen, wo sie mit den wesentlicheren Bedingnissen eines Andern zusammenhängt, sogar zu einer subjektiven heiligen Pflicht machen und die Tugend der Billigkeit gründen. Die Beurtheilung desjenigen aber, was der Mensch von seinen Rechtsgütern weggeben darf, mufs ihm selbst überlassen bleiben, weil die Veräufserung alles dessen, auf dessen Ganzes er als Person rechtliche Ansprüche hat, und dessen einzelne Theile er nach ihrer Beziehung auf seine moralische Wirksamkeit am vorzüglichsten kennt, auch nur von seiner Person ausgehen kann. Für andere Menschen mufs daher auch das Entbehrliche von jenen Bedingnissen eines Vernunftwesens für unantastbar, unveräufserlich gelten, und die Idee der Unverletzbarkeit oder Rechtsgültigkeit mufs

in dieser Hinsicht die einzelnen Rechtsgüter von ihren wesentlichsten einzelnen Theilen bis zu ihrem entbehrlichsten Überflusse begleiten.

Es gibt also übertragbare und veräufserliche Rechte, oder, wenn man bestimmter reden will, übertragbare Rechtstheile; es gibt sogar eine heilige Pflicht, und folglich eine innere Berechtigung zur Übertragung einiger, das heifst, zur Aufopferung der unwichtigern für die wichtigern Rechte.

Aber woher läfst sich *zweitens* ein Zwangsrecht auf die Leistung der Verträge deduziren? Auch diese Frage wird sich ohne Mühe beantworten lassen. Wer von den Bedingnissen seiner Persönlichkeit etwas Geringeres veräufsert, um einen wichtigern Theil derselben zu retten, entschliefst sich und kann sich, als moralisches Wesen, nur unter der Bedingung zu einem solchen Tausche entschliefsen, dafs er das, was er retten oder eintauschen will, für wesentlich nothwendig zu seiner ethischen Wirksamkeit und Vollkommenheit ansieht. Was aber zu diesem Zwecke wesentlich nothwendig ist, begründet

ein Zwangsrecht, eben weil die Idee des rechten in dem Begriffe jener Nothwendigkeit liegt. Verträge begründen also ein Zwangsrecht. Der Dienstbote, der einen Theil seiner Freiheit für einen gewissen Lohn dahingibt, mufs auch ein Zwangsrecht auf diesen versprochenen Lohn haben, weil er ein heiliges Recht auf Gesundheit und Leben besitzt. Der Herr aber, welcher einem Dienstboten für einen Theil seiner aufgeopferten Freiheit Geld und Nahrung verspricht, braucht die Kräfte desselben zur Ausführung dessen, was er für nothwendig zur vollkommenen Ausbildung seines moralischen Menschenthums hält, und hat also auf seine Dienste ein Zwangsrecht. Auch auf alle anderen Verträge, auf Tausch - Verkaufungs - Mieth - Verdingungs - und Verpfändungs - Verträge läfst sich diefs anwenden. Bei unseren gegenwärtigen Verhältnissen kann der Mensch nicht ohne Geld subsistiren, weil er nicht alle Bedürfnisse selbst zu produziren vermag; er hat also bei einer Verkaufung oder Vermiethung ein Zwangsrecht auf die versprochene Bezahlung. Das Geld ist aber nur wieder ein Mittel zur Anschaffung der Bedürfnisse; der Käufer mufs

also auch ein Zwangsrecht auf das erkaufte Objekt haben. Nicht minder hat bei blofsen Schenkungsverträgen der Promissar selbst dann ein Zwangsrecht auf die Erfüllung eines Versprechens, wenn die Realisirung desselben etwa erst nach Jahren bestimmt seyn sollte; denn er wird, wie sich mit Gewifsheit voraussetzen läfst, seine Mafsregeln so genommen haben, dafs er ohne die Erfüllung jenes Versprechens einen wesentlichen Theil von den Bedingnissen seiner Vollkommenheit einbüfsen würde.

Dafs die meisten Menschen zu ihren Verträgen blofse Gründe der Glückseligkeit (des Eigennutzes, der Gemächlichkeit, der Eitelkeit, der Schlemmerei u. s. w.) haben, hebt den eigentlichen Grund der Gültigkeit der Verträge eben so wenig auf, als die gewöhnliche Befolgung eudämonistischer Rücksichten die Möglichkeit einer reinen Tugendlehre aufhebt.

* * *

Wenn wir am Ende der gegenwärtigen Untersuchungen noch auf das Problem treffen, ob sich die Rechte eines Menschen auch

über sein Leben ausdehnen lassen: so dürfen wir diese Aufgabe desto weniger abweisen, weil von derselben die andere interessante und in ihren praktischen Folgen höchst wichtige Frage abhängt: ob Testamente eine strengrechtliche Gültigkeit haben, und ob dem Menschen ein wahres Recht auf einen guten Namen nach seinem Tode zustehe?

In einem strengen Sinne müssen alle Rechte des Menschen mit seinem Leben wegfallen; denn da dem Rechte nur die Sicherung der sinnlichen Bedingnisse des moralischen Menschen anvertau't ist, so muſs mit der Erlöschung oder Zerstöhrung dieser Bedingnisse auch alles, was recht heifst, wie die Anwendung einer strengen Befugnifs auf dieselben aufhören. Man mag einen Begriff von dem Rechte oder dem rechten festsetzen, welchen man will, so kann man dem Menschen doch nur so lange ein Recht auf äufserliche Freiheit, auf die Beförderung seiner gesammten Realität, auf seine Vollkommenheit zuschreiben, als ein physischer Organism zur Möglichmachung dieser Freiheit, als die Bedingungen jener Realität, jener Vollkommen-

heit da sind, mit Einem Worte nur so lange, als er wirkliche Rechte besitzt. Mit dem Tode aber hört ein jeder solcher Besitz auf.

Von allen Rechtsobjekten, welche unmittelbar an der sinnlichen Menschennatur haften, leuchtet es sogleich von selbst ein, dafs sie mit der Zerstöhrung der letztern aufhören müssen, und bei denen, welche nicht ursprünglich mit ihr verknüpft sind, als bei dem Eigenthume und einem guten Namen, mufs doch die Betrachtung entscheiden, dafs diese Güter zu den abgeleiteten, sekundären gehören, welche blofs durch jene Urrechtsgüter ihre Sankzion erhalten, und daher als bedingte, hypothesische Rechtsgüter mit ihren Bedingungen zugleich aufhören müssen. Ein Testament gehört unter die Verträge; denn es soll Rechte an einen Anderen übertragen. Was heifst aber, ein Recht übertragen? Erklären, dafs man gewisse Sachen nicht mehr mit Ausschliefsung alles fremden Antheils für seinen eignen Zweck gebrauchen, sondern die Befugnifs zu diesem Gebrauche einem Andern überlassen wolle. Allein für eine Zeit, wo man gewisse Dinge nicht mehr gebrauchen

kann, erklären, dafs man sie nicht mehr gebrauchen wolle, enthält eine wahre Beleidigung für die Vernunft; kein Vernunftwesen kann für eine Folge seiner Willkühr ausgeben, was ein Resultat der eisernen Nothwendigkeit ist. Alle Versuche, die voll- rechtliche Gültigkeit der Testamente zu erweisen, sind daher gescheitert und mufsten scheitern, weil nicht allein die moralische, sondern auch die physische Möglichkeit eine nothwendige Bedingung der Realität eines rechtlichen Befugnisses ist. Die kantische Dedukzion der Testaments- Gültigkeit (S. 135.) beschränkt sich fast blofs auf einen Punkt, welcher nach unserer Überzeugung mehr der unwichtigere ist, auf die rechtliche Möglichkeit eines Kontrakts, zu welchem die Einwilligung des anderen Theils fehlt; und in der Meynung eines hallischen Rezensenten, *) der überhaupt fast gar nicht über die kantischen Gesichtspunkte hinausgeht, läfst sich schwerlich ein neuer erheblicher Grund zur Vertheidigung dieser rechtlichen Gültigkeit finden. „Mit dem Momente

---

*) Allg. Lit. Zeit. Nr. 78. 1810.

seines Todes, sagt er, hört der Testator allerdings auf, weiter Rechte zu haben; aber daraus folgt nicht, dafs mit seinem Tode auch die Wirkungen der bei seinem Leben getroffenen rechtlichen Verfügungen und Handlungen erlöschen müfsten.“ Dieser Satz unterscheidet die blofsen Folgen einer rechtlichen Handlung von der rechtlichen Wirkung eines erklärten Willens nicht hinlänglich. Jene Folgen dauren allerdings auch nach dem Tode noch fort; aber die rechtliche Wirkung einer blofsen Erklärung des Willens mufs dann aufhören, wenn das Recht selbst aufgehört hat. „Wenn er über sein Eigenthum auf den Todesfall nicht verfügen könnte, so wäre es eben so gut, alswenn er bei seinem Leben gar kein Eigenthum und kein Recht, über dasselbe zu verfügen, gehabt hätte.“ Keineswegs! denn dieses Recht ist ja durch das Leben bedingt; und von dem, was der Mensch nur bei seinem Leben und durch dasselbe (als Rechtsobjekt) hat, kann gar kein Schlufs über das Leben hinaus gelten. Diefs läfst sich auch eben so streng von dem Rechte auf einen guten Namen nach dem Tode behaupten.

Indessen hat die Befugnifs, über sein Eigenthum nach dem Tode zu entscheiden, sowie das Recht auf einen guten überlebenden Namen, auf der andern Seite wieder so manches für sich, dafs beide wenigstens nicht so widersinnig erscheinen, als sie von manchen Rechtsphilosophen dargestellt werden. Denn

a) die moralische Würde des sinnlichen Vernunftwesens, welche blofs in dem Intelligiblen ruhet und durch den erscheinenden Menschen nur repräsentirt wird, kann nicht so sehr an Zeit und Ort gebunden seyn, dafs es ganz vernunftwidrig seyn sollte, den Willen wie den guten Namen einer Person auch nach ihrer Verschwindung aus dem Reiche der Erscheinungen zu achten. Die Behauptung, dafs die Güter eines Menschen nach seinem Tode ganz herrenlos werden, läfst sich nur dann in dem vollsten, strengsten Sinne verfolgen, wenn man diefs läugnet, wenn man die Achtung, welche der Würde und dem Willen eines Vernunftwesens gebührt, mehr an das Emblem und an die Aufsenwerke desselben, als an seine innere Wesenheit knüpft, wiewohl es immer ausgemacht bleibt, dafs mit den sinnli-

chen Bedingungen der Persönlichkeit auch jedes strenge Recht wegfallen mufs. Die kantische Entscheidung, welche, um dieses Recht zu retten, einen Unterschied zwischen der Herrenlosigkeit und blofsen Erledigung eines Besitzes (S. 135.) aufstellt, und welcher der angeführte Rez. völlig beipflichtet, will uns nicht einleuchten. Ein erledigter Besitz ist im Grunde gar kein Besitz mehr, und diese Erledigung kann daher auch nichts mehr als eine Herrenlosigkeit seyn. Höpfners Vergleichung, nach welcher, sein Eigenthum an einen Andern durch Testamente verschenken, eben so viel heifst, als einen weggeflogenen Vogel wegschenken, ist, wenn auch nicht drolligt, wie Heydenreich sagt, aber doch völlig unpassend. Ein weggeflogener Vogel ist aus dem Reiche der Besitz-Möglichkeit als verschwunden anzusehen, und wer mag etwas verschenken, wovon sich mit der gröfsten Wahrscheinlichkeit voraussehen läfst, dafs es nicht wieder okkupirt werden kann? Ein solcher Vertrag hat etwas Widersinniges, welches mit dem, was jeder in Besitz zu nehmen vermag, gar nicht der Fall ist.

b) das Recht des Menschen hängt im vollsten Sinne nicht, wie Einige hier besonders auszuführen gesucht haben, von seinem physischen Vermögen ab, dasselbe geltend zu machen. Es ist blofs die moralische Natur, welche die Rechte begründet; die physische soll sie nur ausführen. Nur in einem rechtsunbegründeten Zustande kann das physische Unvermögen eine Ursache seyn, weswegen das Recht, oder vielmehr die blofse Ausübung desselben, wegfällt, aber nicht in einem Stande, dem die Realisirung des Rechts durch vereinte Kräfte obliegt (im Staate). Alle Schwächlinge, alle Krüppel und wehrlosen Kinder müfsten keine Rechte haben, wenn jener Satz ausgemacht wahr wäre.

c) die übrigen Schwierigkeiten, welche man der rechtlichen Gültigkeit der Testamente entgegengesetzt hat, sind ohne Gewicht. Man sagt: α) die einseitige Erklärung, dafs ein Eigenthum von uns nach unserem Tode an einen Andern übergehen solle, könne ohne die Erklärung der Einwilligung von Seiten dieses Subjekts gar keine Gültigkeit haben. Einwilligung ist zur Realisirung eines Kontraks aller-

dings nothwendig. Allein da ein Testament unter der ausdrücklichen Bedingung gemacht wird, dafs es seine rechtliche Gültigkeit nur alsdann haben solle, wenn der Erbe zu einer gewissen Zeit einwillige, so will der Erblasser diese Einwilligung zwar vor einem gewissen Zeitpunkte nicht erfolgt wissen, aber doch auf den Fall einer künftigen Einwilligung einem Subjekte gewisse Befugnisse einräumen. Wo sind hier Schwierigkeiten? Kann das mindeste Widersinnige darin liegen, die Einwilligung eines Vernunftwesens erst in der Zukunft zu erwarten, und von diesem Willensakte eine gewisse Handlung abhängig zu machen? Dafs sich der Erblasser dabei das Recht vorbehält, seinen Willen vor seinem Tode zu ändern, macht ebenfalls keine Schwierigkeiten, weil jeder Kontrakt vor der Vollendung der gegenseitigen Einwilligung noch als ungeschlossen angesehen werden mufs. β) bei einem Testamente fehle die Uebergabe. Dieser Einwurf ist hauptsächlich von Schmalz vorgetragen, *) nach welchem die wahre Erwerbung

*) Annalen der Rechte des Menschen. II. S. 125.

bei übertragenen Rechten nicht eigentlich in der Übertragung des Tradenten, sondern in der Übergabe liegt. Er sucht dieses folgendermaſsen zu beweisen (S. 117.): „Die bloſse Erklärung des ersten Eigenthümers: er wolle etwas abtreten, und die darauf folgende bloſse Erklärung des künftigen Eigenthümers: er wolle es annehmen, diese Erklärungen übertragen ja nicht wirklich das Eigenthum. Oder, wo wäre das Band, welches diese Sache jetzt schon an das Urrecht des anderen Eigenthümers knüpfte, der ja an sich eben so nackt, eben so von allen Sachen isolirt auf dieser Welt gebohren wird, als der erstere. Auch er, dem der erste Erwerber übertragen soll, muſs durch irgend eine wirklich erwerbende Handlung die Sache an sein Urrecht knüpfen, um alle anderen Menschen von ihrem Gebrauche auszuschlieſsen. Daher besteht die Uebergabe aus zwei Handlungen, nemlich einer Derelikzion von Seiten des ersten Erwerbers und einer Okkupazion von Seiten des zweiten. Also ist es offenbar die letztere, die ihm eigentlich die Sache erwirbt. Die Derelikzion des ersteren ist nur eine Möglichma-

chung der Erwerbung“. Die Übertragung der Rechte wird hier nicht in das Wesentliche, sondern in die mitbegleitenden Umstände gesetzt. Übertragung der Rechte heifst Veräufserung derselben an einen Andern mit dessen Genehmigung; Übergabe und Okkupazion sind die äufserlichen sinnlichen Ausführungsmittel dieser Übereinkunft, nicht der Grund und das Wesen derselben. In der blofsen Derelikzion und Okkupazion die eigentliche Übertragung der Rechte zu suchen, verkehrt die wahre Ansicht der Sache eben so sehr, als eine Ableitung des Eigenthumsrechts aus dem blofsen Besitze. Läge der strenge Grund von übertragenen Rechten nicht in dem Willen, sondern blofs in der äufseren Handlung: so hätte jeder das Recht, eine derelikte Sache zu okkupiren, welche der festgesetzte Empfänger noch nicht okkupirt hat. Das wahre Recht, das heifst, die eigentliche Befugnifs des Besitzers hängt allein an einem moralischen Begriffe; sie liegt also nicht in dem äufserlichen, ausführenden Akte. Ehe die Uebergabe erfolgt, ist schon das Recht übergegangen. γ) die Testamente wären eine Erfindung der Griechen,

von welchen sie die Römer überkommen hätten. Gleichviel! Wir haben jener geistvollen Nazion ohnehin in allen Theilen der Wissenschaft die schätzbarsten Entdeckungen zu danken. Übrigens mögen die Testamente eine Erfindung der Griechen oder Kammtschadalen, der Malayen oder gar der Pescherähs seyn: der Name oder die Beschaffenheit ihres Erfinders kann auf den inneren Werth der Sache selbst nicht die mindesten Einflüsse haben.

Heydenreich glaubt, dafs, wenn man die Gültigkeit der Testamente deshalb läugne, weil das Disposizionsrecht nur bis an die Gränzen des Lebens gelte, nach demselben Prinzipe auch die Gültigkeit der Erbverträge geläugnet werden müsse. Allein bei den letztern veräufsert der Erblasser an einen bestimmten Erben mit dessen Einwilligung ein Gut zu einer Zeit, wo er noch wirkliches Eigenthum hat, und fügt blofs die Klausel hinzu, dafs der Erbe von diesem Eigenthume erst nach seinem Tode Gebrauch machen solle. Bei dem Testamente hingegen veräufsert der Erblasser ein Gut zu einer Zeit, wo er gar kein Eigenthum mehr hat. Die Erbverträge stehen

daher mit den Schenkungsverträgen im Grunde in Einer Klasse. Auch bei diesen kann der Promittent die anfangende Gebrauchszeit des Verschenkten auf viele Jahre hinausrücken. Dafs er aber auch ein strenges Recht zu einer solchen Veräufserung habe, erhellet aus der bereits angeführten Bemerkung, dafs dem Subjekte allein die Beurtheilung des Entbehrlichen von seinen Rechtsgütern zukommen müsse.

Nach allen diesen Bemerkungen bleibt es für uns ausgemacht, dafs weder auf Testamente noch auf einen guten Namen nach dem Tode ein strenges Recht statt habe. Da aber der Mensch zugleich, als ein intelligibles Wesen, eine übersinnliche Natur hat, deren Hoheit nicht durch die Bedingungen des Raums und der Zeit beschränkt wird, so scheint es höchst vernunftmäfsig zu seyn, durch diese Natur auf ein Eigenthmsrecht und einen guten Namen auch nach dem Tode ein Recht begründen zu lassen, das dem strengen Rechte gleicht oder nahekommt, und desto mehr geachtet zu werden verdient, weil es sich höchst nützlich oder fast nothwendig zur Erhaltung des rechtlichen Friedens bewährt. Nur

auf diese Art läfst sich der Widerstreit der Vernunft gegen die strenge Rechtlichkeit solcher Befugnisse, und auf der anderen Seite der Begriff von Heiligkeit, den die allgemeine Überzeugung aller Nazionen mit der Rechtlichkeit der Testamente und eines guten überlebenden Namens verknüpft, ausgleichen. Über die kantische Ansicht, nach welcher (S. 137.) „das Recht auf einen guten Namen nach dem Tode eine sonderbare, nichts desto weniger aber unläugbare Erscheinung der a priori gesetzgebenden Vernunft ist“, haben wir schon zu oft unsere Meynung geäufsert, um darüber noch etwas zu sagen.

Wir hoffen, dafs diese Auskunft die Vernunft mehr als eine blofs polizeiliche Ansicht der Sache oder als die heydenreichsche Meynung befriedigen wird, nach welcher (II. S. 82.) das Individ nicht als Mensch, sondern als Bürger ein volles Disposizionsrecht über seinen Nachlafs haben soll. Der Bürger kann nicht mehr Rechte als der blofse Mensch haben, sobald diese besonderen Rechte nicht in der Natur des gesellschaftlichen Vertrags liegen. Hier ist aber nicht von dem, was durch

Verträge festgesetzt ist, sondern von der rechtlichen Gültigkeit des Vertrags selbst die Rede, und eine solche Gültigkeit kann nicht wieder von dem Vertrage ausgehen.

Andere unerheblichere, das Eigenthumsrecht und die Verträge betreffenden Punkte, welche sich überdem gröfstentheils von selbst aus den dargelegten Prämissen ergeben, gehören nicht in den Plan dieser Schrift.

Ende des zweiten Theils.

Bayerische Staatsbibliothek München

Druckfehler und Verbesserungen.

1) für den ersten Theil.

S. 31. Z. 1. lies erste statt erstere.
S. 92. Z. 9. lies das statt dafs.
S. 147. Z. 7. lies: „Von den meisten Dichtern läfst sich ohnehin schon im voraus erwarten, dafs sie entweder kein streng konsequentes System der Philosophie haben, oder sich mehr auf die Seite der philosophischen Ungebundenheit hinneigen und mehr der Kühnheit, dem Glanze der Meynungen, als ihrer Nüchternheit huldigen werden“; statt: „Von einem Dichter, der es etc.
S. 153. Z. 9. von unten, lies unentwickelt statt unenwickelt.
S. 223. Z. 1. von unten, lies der erste statt Erste.

2) für den zweiten Theil.

S. 34. Z. 8. lies Privatrücksichten statt Privatabs.
S. 64. Z. 2. von unten, lies das statt dafs.
S. 123. Z. 5. lies Thomas statt Tomas.
S. 132. Z. 12. lies vorhanden zu seyn pflegen, statt vorhanden seyn können.
S. 144. Z. 3. von unten, lies eine statt einer.
S. 164. Z. 12. mufs ein Colon statt eines Semicolons hinter können stehen.
S. 188. Z. 4. von unten, sind die Worte erin zu trennen.
S. 204. Z. 1. lies mit dem wir bei der Beurtheilung dieses Systems auch in anderen etc., statt: mit dem wir auch etc.
S. 222. Z. 15. lies Verletztwerden-können statt Verletzwerd.
S. 330. Z. 12. lies einfachere statt einfache.
S. 346. ist nach den Worten der zweiten Zeile: „der

oberste, herrschende seyn", folgender Absatz einzuschalten:

„e) auf den Einwurf, dafs man bei einem materiellen höchsten Grundsatze auf höchste Allgemeinheit und Nothwendigkeit Verzicht leisten müsse, antworten wir α) dafs auch das kritische Rechtsprinzip im eigentlichen Sinne ein materialer Satz ist; β) dafs wir unsern Begriff des rechten, als einen Gattungsbegriff, erst aus allem, was man jemals als eine besondere Art zu dem Rechte gezählt hat, abgezogen haben, uud dafs wir so lange auf Allgemeinheit Ansprüche machen, als man nicht einen neuen Grundtheil der Rechtslehre entdeckt, welcher keine sinnliche Bedingung der moralischen Wirksamkeit und Vollkommenheit ist".

S. 371. Z. 5. lies Vernunftwesens statt Vernunftwesen.

Vollständiges Register.

1) Sach - Verzeichnifs.

Antimoralism, determinirter, I. 346 — 370.
Apathie, stoische, I. 117.
Ataraxie, skeptische, I. 125.
Billigkeit, Begriff derselben, II. 403. Nach Aristoteles, I. 93.
Dichotomische Beschaffenheit der Eintheilungsglieder bei einer tabellarischen Uebersicht der Moral und des Rechts, I. 256. 275.
Dualism, s. Eklektizism.
Eklektizism, moralischer, II. 271 — 292.
Erlaubnifs, moralische, II. 348. 350.
Erwerbung des Rechts, II. 390 — 398.
Eudämonism, rein empirischer, II. 1 — 35, veredelter, II. 35 — 70. Universal-Eudämonism, II. 52 — 58.
Formalität des höchsten Rechtsprinzips nach Kant, II. 212. 220. 239. vgl. 256. 258.
Gemeinbeste, System desselben, II. 52 — 70 und 100, ferner II. 196 — 199.
Glossa und curia, I. 189.
Glossae interlineares, I. 187.
Glossatoren des römischen Rechts, I. 187 — 192.
Grundsatz, höchster der Moral und des Rechts,

ist nach | der Meynung | einiger Gelehrten unnöthig, I. 263. 264, vgl. die Note. Seine Nothwendigkeit, I. 264 — 66. Erfordernisse eines höchsten Rechtsprinzips und Rechtssatzes, II. 314 — 347.

Homologie, platonische, I. 70. 117.

Inspirazion, als Quelle der Moral, I. 320.

Instinkte, angeblich moralische; System derselben, II. 103 — 107.

Instituzionen, I. 163.

Kanonisches Recht, I. 189. 190.

Materialer Grundsatz der Rechtslehre, II. 256. 258. 260. 263. Der höchste Grundsatz des Rechts kann nur *material*, nicht *formal* seyn, II. 334 — 346.

Menschenliebe, ein Rechts-System derselben, II. 101. 102.

Möglich überhaupt, II. 349 — 350. Das Moralischmögliche, als der angebliche Grundbegriff des Rechten, II. 347 — 355, vgl. II. 193. 194 und II. 44.

Moral und Recht, Verhältnifs beider zu einander, II. 306 — 313.

Moralisches Gefühl, System desselben, II. 71 — 101.

Name, guter nach dem Tode, ein Recht darauf, II. 411. 418.

Nachdruck, II. 396 — 398.

Naturrecht und *Naturstand*. II. 21. 22. 24. 25. 34. 41. 250. 266, hauptsächlich, 270. 271.

Neues Testament, Bedeutungen des Worts *gerecht* und *Gerechtigkeit* in demselben, I. 22. 23, Note.
Objektive Prinzipien des Rechts, I. 276 — 346.
Pandekten, I. 163.
Physiker. Die ersten griechischen Philosophen waren Physiker; I. 28 — 30.
Razionalism, moralischer überhaupt, II. 127 — 271. Moralisch-theoretischer, II. 127 — 141. Praktischer, II. 141 — 265. Theoretisch-praktischer, II. 265 — 271.
Recht. Systematisch-kritische Darstellung der bisherigen Systeme des Rechts, I. 253 — 370. II. 1 — 292. Versuch einer eignen Deduktion des reinen Rechts, II. 293 — 306. Begriff des *Rechten* und des *Rechts* (*justi* et *juris*), und Ursprünglichkeit des ersten Begriffs (gegen Schaumann und Andere), II. 316 — 334. Das Recht, als eine moralische Möglichkeit, zu handeln, II. 347 — 355. Beschränkung des Rechts durch sich selbst, oder Grade desselben, II. 383 — 390.
Rechts-Begriff, Geschichte desselben seit der frühesten Zeit bis zur Bildung des wissenschaftlichen Naturrechts, I. 1 — 252. Schwierigkeit dieses Begriffs, I. 2. Er war zuerst eine *sinnliche* Vorstellung, I. 7. 26, aber nicht von der physischen Stärke entlehnt, I. 8 ff. Seine Ur-Anfänge bei den Griechen, I. 15, bei den Römern, I. 19. 20. Ursprung

des deutschen Worts *recht*, I. 23. Das Rechte, als *Verstandes*-Begriff, I. 26 — 252. Erste Bildung dieses Begriffs bei den Griechen, I. 31 — 137. Weitere Bildung desselben bei den Römern, I. 137 — 166. Römische Rechtsgelehrsamkeit, I. 154 — 167. Die Dauer der römischen Rechts-Ansichten bis in die ersten christlichen Jahrhunderte, I. 168 — 172. Begriffe der Kirchenväter vom Rechte, I. 172 — 175. Des Mittelalters, 175. Der Scholastiker, I. 177 — 185. Der ersten Hochlehrer zu Bologna und Glossatoren des römischen Rechts, I. 186 — 194, bis ins Zeitalter der Reformazion, I. 194 — 198. Begriffe des nachscholastischen Zeitalters bis Pufendorf von dem Rechte, I. 199 — 252. Die drei Vorläufer einer höheren Bildung des Rechtsbegriffs, I. 200 — 216. Die beiden Väter des eigentlichen Naturrechts, I. 216 — 252. Winke über die Epoche der *Vernunft* für den Rechtsbegriff, I. 251. 252.

Rechts-Objekte, genaue und vollständige Angabe derselben, II. 355 — 370.

Sensualism, moralischer, II. 1 — 127, parziell-moralischer, II. 70 — 127.

Scholastik, I. 177 — 185. 332.

Skeptiker, die griechischen, I. 121 — 135.

Skeptizism, moralischer und rechtlicher, I. 276 — 318.

Sophisten, griechische, I. 38 — 41, vgl. I. 347.

Stoische Philosophie, I. 103 — 117. Verhältnifs derselben zur römischen Rechtsgelehrsamkeit, I. 154 — 157.
Subjektiv, Bedeutungen desselben, I. 256 — 258. Subjektive Prinzipien des Rechts, I. 346 — 370. bis II. 1 — 292.
Supernaturalism, moralischer und rechtlicher, I. 318 — 346.
Sympathetische Gefühle, Moralsystem derselben, II. 107 — 119.
Synchretism, eudämonistischer, II. 58 — 70.
Tabelle. Winke über eine logisch-geordnete Tabelle der verschiedenen Moral- und Rechts-Systeme, I. 254 — 266. Kants bekannte Tabelle, I. 255 — 259. Kieseweetters versuchte Verbesserung, I. 259 — 262. Versuch einer neuen Tabelle, I. 267 — 275.
Tafeln, zwölf der Römer, I. 161.
Testamente, über die rechtliche Gültigkeit derselben, II. 406 — 420.
Tugend, Ursprung dieses Worts, I. 18.
Umstände, äufsere zufällige, als höchste Prinzipien der Moral und des Rechts, I. 276 — 293. Koalizion derselben mit einem künstlichen Triebe, I. 293 — 318.
Verträge, II. 398 — 406.
Weiser, die sieben griechischen, I. 31.

2) Namen-Verzeichnifs.

Abelard, I. 178.
Accursius, I. 188.
Achenwall, I. 330 — 332.
Alberti, I. 244.
Alcmäon, I. 32.
Ambrosius, I. 171.
Anaxagoras, I. 36.
Anaximander, I. 31.
Anaximenes, I. 31.
Anniceris, I. 51.
Anselmus, I. 178.
Antiochus, I. 137.
Antipater, I. 128.
Antisthenes, I. 49. 50.
Arcesilas, I. 126.
Archelaus, I. 37.
Archytas, I. 32.
Aristippus, I. 50. Aristipp der zweite, I. 51.
Aristo von Chius, I. 108. 127.
Ariston, I. 94.
Aristoteles, Charakteristik desselben, I. 173 — 177. Seine Grundsätze von Moral und Tugend, I. 78 — 81. Seine Politik, 81. 82. Seine Begriffe von Recht und Gerechtigkeit, I. 83 — 93.
Arius, I. 170.
Athanasius, I. 170.
Augustinus, I. 172 — 175.

Bahrdt, II. 55 — 58.
Bako (Roger), I. 322.
Baldus, I. 193.
Bartolus, I. 193.
Bayle, I. 118.
Boineburg (von), I. 243.
Bolognetus, I. 199.
Bonaventura, I. 183. 184.
Brutus (Markus), I. 139.
Buhle, I. 77, Note. 219. 295, Note.
Bulgarius, I. 188.
Cassiodorus, I. 175.
Chrysippus, I. 109 — 111.
Chrysostomus, I. 170.
Cicero. Seine Philosophie überhaupt, I. 139 — 141. Seine Begriffe vom Rechten, I. 142 — 147.
Claproth. Sein System, II. 39 — 41. Beurtheilung, II. 41 — 43.
Cocceji, Vater und Sohn, Ausleger des Grotius, I. 227. 237, vgl. I. 210. Ihr Rechtssystem, I. 323 — 329.
Crusius, I. 332 — 335.
Cumberland, I. 245.
Demokritus, I. 35.
Dicäarchus, I. 94.
Diodor, I. 94.
Diogenes von Apollonien, I. 37.
Diogenes von Babylon, I. 127.
Döderlein, II. 36. 37, vgl. I. 236, Note.

Duns (Johann), I. 184. 185.
Eberhard, II. 287 — 291.
Eleatiker, I. 34.
Empedokles, I. 35.
Empirikus (Sextus), I. 125.
Epikurus. Charakteristik desselben, I. 95. 96. Seine Grundsätze über Moral und Tugend, I. 96 — 100. über Recht und Gerechtigkeit, I. 100 — 102.
Erasmus, I. 194.
Eudemus, I. 94.
Feder, II. 69. 70.
Fichte. Sein Rechtssystem, II. 141 — 147. Beurtheilung desselben, II. 147 — 170.
Feuerbach. Sein Rechtssystem, II. 173 — 179. Beurtheiluug desselben, II. 179 — 184.
Feuerlein, I. 47.
Gajus, I. 162.
Garve, II. 196.
Gassendi, I. 245.
Gentilis, I. 199.
Gerstacker, II. 251.
Glück, I. 167, Note.
Gorgias, I. 38.
Gosias, I. 188.
Gratianus, I. 189.
Griechen. Ihre Begriffe vom Rechten, I. 15. 16.
Grotius, I. 216 — 237. II. 119. 120.
Gundling, I. 234.
Hebräer. Ihre Begriffe vom Rechten, I. 21. 22.

Hegesias, I. 51.
Helvetius, II. 1 — 8.
Hemming, I. 204 — 210.
Heraklitus, I. 34.
Herillus, I. 127.
Hermogenianus, I. 162.
Hesiodus, I. 19.
Heusinger, II. 250.
Heydenreich, II. 245.
Hoffbauer. Sein Rechtssystem, II. 188 — 190. Beurtheilung desselben, II. 190 — 192.
Hieronymus, I. 170.
Hippias, I. 38.
Hobbes. Sein Rechtssystem, II. 16. 20. Beurtheilung desselben, II. 20 — 35.
Höpfner. Sein Rechtssystem, II. 205. 206. Beurtheilung desselben, II. 206 — 208.
Horaz, I. 147. 148.
Hufeland. Sein früheres Rechtssystem, II. 200 — 203. Sein späteres, II. 242 — 243.
Hume, in Verbindung mit
Hutcheson. Ihr System der Moral und des Rechts, II. 71 — 82. Beurtheilung desselben, II. 82 — 101.
Jakob, II. 240 — 252. vgl. 228 — 233. I. 23.
Jamblichus, I. 170.
Jesus, I. 150 — 154.
Irnerius, I. 187.
Justinianus, I. 162.
Ivo, I. 246 — 249.

Kallimachus, I. 38.
Kallikles, I. 347. 348.
Kant. Sein Rechtssystem, II. 211 — 217.
Beurtheilung desselben, II. 217 — 240.
Karneades, I. 129. 131 — 135. 278.
Kleanthes, I. 127.
Klein, II. 184 — 186.
Klitomachus, I. 128.
Köhler, II. 287. 288.
Köstlin, II. 171 — 173.
Kohlschütter, II. 209 — 211.
Kratippus, I. 128.
Kritolaus, I. 94.
Lactantius, I. 169. 170.
Leibnitz, I. 329.
Lessius, I. 200.
Leucippus, I. 35.
Löbel. Sein Reshtssystem, II. 186 — 188.
Beurtheilung desselben, II. 190 — 192.
Lucullus, I. 138.
Luden, I. 219. 229, Note.
Luther, I. 194 — 196.
Lykon, I. 94.
Maafs, II. 253 — 256.
Maimon, II. 251 — 253.
Mandeville. Sein Moralsystem, I. 293 — 304.
Beurtheilung desselben, I. 304 — 318.
Meisner, I. 200.
Melanchton, I. 196.
Mellin, II. 247 — 249.

Mendelssohn, II. 39.
Molina, I. 200.
Monteigne. Seine Ansichten von Tugend und Recht, I. 278 — 283. Beurtheilung derselben, I. 283 — 293.
Nettelbladt, II. 291.
Neuplatoniker, I. 121.
Oldendorp, I. 201 — 204.
Osiander, I. 245.
Panätius, I. 128.
Papinianus, I. 162.
Paulus, I. 162.
Pherecydes, I. 31.
Philo, I. 137.
Philolaus, I. 32.
Plato. Charakteristik desselben, I. 54 — 57. Die ersten Grundsätze seines philos. Systems, 57. 58. Seine Ideenlehre, 59. Seine Grundsätze über Moral und Tugend, I. 60 — 64. über Recht und Gerechtigkeit, I. 65 — 73.
Pörschke, II. 249. 250.
Pomponius, I. 162.
Porphyrius, I. 170.
Prodikus, I. 38.
Proklus, I. 170.
Protagoras, I. 138.
Pufendorf, I. 249 — 251. Sein Rechtssystem, II. 121 — 123. Beurtheilung desselben, II. 123. 124.
Pyrrho, I. 52. 125.

Pythagoras, I. 31. 32. Seine Begriffe vom Rechten, I. 33. 34.
Reinhard, II. 250.
Reinhold, II. 44. 149.
Römer. Ihre Begriffe vom Rechten, I. 15. 20.
Rousseau, II. 52 — 55. I. 356. 361.
Scharrock, I. 245.
Schaumann. Seine Meynung vom geschichtlichen Ursprunge des Rechtsbegriffs, I. 8 — 10, widerlegt, I. 10 ff. Sein früheres Rechtssystem, II. 45 — 47. Beurtheilung desselben, II. 47 — 52. Sein späteres R. S., II. 265 — 269. Beurtheilung desselben, II. 269 — 271.
Schlettwein, II. 101. 102.
Schmalz, II. 243. 244.
Schmaufs, I. 47. Sein Rechtssystem, II. 103 — 106. Beurtheilung desselben, II. 106. 107.
Schmid, II. 193. 245.
Selden (Johann), I. 238 — 243 und 322.
Seneka, I. 149.
Shaftesburg, II. 70. 71.
Simplicius, I. 175.
Skeptiker, I. 121 — 127.
Smith. Sein Moralsystem, II. 107 — 112. Beurtheilung desselben, II. 112 — 119.
Sokrates. Charakteristik desselben, I. 41 — 44. Seine Grundsätze vom höchsten Gute, I. 44. Vom Rechten, I. 45 — 48.
Sophisten, die griechischen, I. 38 — 41. 347.
Soto, I. 199.

Spinoza. Seine praktische Philosophie, I. 349 — 355. Beurtheilung derselben, sowie der verwandten Ansichten, I. 355 — 370.
Stobäus, I. 175.
Strato, I. 94.
Stuve, II. 58 — 61.
Tafinger. Sein Rechtssystem, II. 261. 263. Beurtheilung desselben, II. 263 — 265.
Tennemann, I. 111. 113, Note. 132, Note.
Thibaut, II. 190.
Thomas de Aquino, I. 179 — 183.
Thomasius. Sein früheres Rechtssystem, II. 62 — 65. Beurtheilung desselben, II. 65 — 68. Sein späteres, II. 125 — 127.
Tieftrunk, II. 246. 247.
Timäus, I. 32.
Tittel, II. 36.
Tribonianus, I. 162.
Ulpianus. I. 162. Seine Bestimmung des natürlichen Rechts, I. 164 — 167.
Ulrich, II. 208.
Varro, I. 139.
Wagner, I. 358. 359.
Wiese. Sein Rechtssystem, II. 135 — 138. Beurtheilung desselben, II. 138 — 141.
Winkler, I. 210 — 216.
Wollaston. Sein praktisches System, II. 128 — 130. Beurtheilung desselben, II. 130 — 135.
Wolf. Sein Rechtssystem, II. 272 — 274. Beurtheilung desselben, II. 274 — 287.

Zeno der Stoiker, I. 103. Erste Grundsätze seiner Philosophie, I. 103 — 105. Seine Grundsätze über Moral und Tugend, I. 105 — 108, über das Recht, I. 108. Beurtheilung des stoischen Systems überhaupt, I. 111 — 117.

Zeno von Tarsus, I. 128.

Zentgrav, I. 244.

Ziegler, I. 245.

Zöllner, II. 38.

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Henrici, Georg,

Ueber den Begriff und die letzten Gründe des Rechts ein historisch-kritisch-szientifischer Versuch zur Begründung einer philosophischen Rechtslehre
Bd.: 2

Hannover 1822

Jur.is. 79 m-1/2
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10740231-4